

# میزانِ العلوم

شرحِ سلمِ العلوم

تالیف  
مولانا مفتی شکیل احمد صاحب سیتاپوری  
مدرسین دارالعلوم دیوبند



قلیسی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مَنْ لَمْ یَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا یَقْدِرُ لَدُنْهُ فِی الْعُلُوْمِ  
(غَسَّالِ)

# مِیزَانُ الْعُلُوْمِ

شَرْحُ سُلَّمِ الْعُلُوْمِ

تالیف: مولانا مفتی شکیل احمد صاحب سیتا پوری

مدرسہ دارالعلوم دیوبند

فن منطق کی معرکہ الآراء کتاب سُلَّمِ الْعُلُوْمِ پر اردو زبان میں ایک نادر شرح "میزان العلوم" جس میں متن کی پوری وضاحت کی گئی ہے، اور الجھادیئے والے دُوراز کا اعتراض و جواب سے حتی الامکان احتراز کیا گیا ہے، زبان سلیس، انداز بیان شستہ و شگفتہ ہے۔

ناشر

شیرینی کتب خانہ آرمہ باغ کراچی

# انتساب

اپنے تمام اساتذہ منطوق کی جانب

خصوصاً

حضرت علامہ محمد حسین صاحب  
بہاری مظلہ محدث و امام منطق و فلسفہ  
مدرس دارالعلوم دیوبند

اور

امام الخو حضرت مولانا محمد پیامین صاحب  
ناظم تعلیمات مظاہر علوم کی جانب، جن سے  
طالب علمی کے دوران میں نے بہت کچھ حاصل  
کیا۔!

درس آئینہ طوطی صغیر داشتہ اند

آنچاستاد مرگفت ہاں میگویم





## بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحانہ ما اعظم شأنہ۔ ترجمہ۔ پاک ہے اللہ تعالیٰ کی ذات، وہ کس قدر عظیم الشان ہے

**تشریح**

سبحانہ کے فقرہ میں شارحین نے دو بحثیں کی ہیں۔ لغوی۔ نحوئی

افہی بحث کا حاصل یہ ہے کہ سبحان اگر مجرد مانا جائے تو باب فتح سے ہوگا اور مصدر ہوگا اور اس کے معنی ہونگے سبحان اللہ کہنا، یا بری ہونا، دور ہونا۔ اور اگر مزید قرا دیا جائے تو تسبیح کا اسم مصدر ہوگا معنی ہونگے پاکی اور برأت بیان کرنا۔ شارحین نے اس احتمال کو راجح قرار دیا ہے۔ اس تفسیر کے مطابق سبحان کی اضافت ضمیر کی جانب اضافت مصدر یا نائب مفعول بہ ہوگی۔ ترجمہ ہوگا میں اللہ تعالیٰ کی تمام عیوب و نقائص سے پاکی بیان کرتا ہوں پاکی بیان کرنا۔ منہج اور مصالح میں ہے کہ سبحان کے دو استعمال ہیں ایک بمعنی تسبیح جیسا کہ متن میں ہے دوم بمعنی تعجب جیسے "سبحان من علقۃ الفاخر" عرب کو جس چیز پر تعجب ہوتا ہے اس پر مبنی داخل کر کے سبحان من کذا استعمال کرتے ہیں۔ ہمیشہ عرب اس کو معزز استعمال کرتے ہیں اس بنا پر تنوین نہیں لاتے وانشاء لغویون لاتہ معروفة یعنی ہر وقت یہ شبہ الثابت (مراح)

نحوئی بحث یہ ہے کہ سبحان فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے مجرد کی تقدیر پر فعل ناصب مسیح اور مزید کی تقدیر پر مسیح نکتہ کا۔ تقدیر اول پر لازم ہوگا اور اس کی ضمیر کی جانب اضافت اضافت مصدر بسبب فاعل ہوگی۔ فعل کا یہ حذف اہل نحو کے یہاں قیاساً واجب ہے کیونکہ نحو کا یہ قاعدہ ہے کہ جب مفعول مطلق تاکید کے لئے ہو اور اپنے فاعل یا مفعول بہ کی جانب مضاف ہو تو اس کے فاعل کو حذف کرنا واجب ہے۔ (رضی) اس حذف فعل کا اثر معنی پر یہ پڑے گا کہ تسبیح میں مجدد کے بجائے دوام تسبیح اور ثبوت تسبیح کے معنی پیدا ہو جائیں گے۔ (ملاہین)

سبحانہ کی ضمیر کے سلسلے میں یہ طے ہے کہ ذات حق تعالیٰ اس کا مرجع ہے ہاں یہ طالب علمانہ اشکال برجاتا ہے کہ مرجع کو سابق میں مذکور ہونا چاہیے سو یہاں کون سے لفظ سے اس مرجع کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے مختلف جواب دئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں وہ مرجع مذکور ہے خواہ لفظ اللہ کو مان کو خواہ الرحمن یا الرحیم کو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سبحان اقتضائاً و التزاماً مسیح تسبیح کرنے والے اور مسیح تسبیح کئے جانے والے پر دلالت کرتا ہے۔ مسیح تمام عالم ہے اللہ سبحانہ ذات حق تعالیٰ ہے پس اسی کی جانب ضمیر راجع ہے اور وہی مسیح ضمیر کا مرجع ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مرجع ضمناً مذکور ہے نہ کہ صراحتاً سو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ مرجع کے لئے مرجع ہونا شرط نہیں ہے۔ مجہ پے ذوق کو یہ جواب پسند ہے کہ ہر مسلم کے دل میں ذات حق کا تصور رہتا ہے پس ضمیر اسی مقصود کی جانب راجع ہے

اسقطراد۔ ماتن کی یہ جدت طرازی اور نگین بیانی ہے کہ انہوں نے کتاب کا آغاز اور حق تعالیٰ کی حمد و ثنا

پرانی روش سے ہٹ کر نئے ڈھنگ سے کیا ہے لیکن یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ طرز جدید قرآن و سنت کے مطابق نہیں  
خود قرآن حکیم میں ایک سورۃ کا شروع ان کلمات سے ہے **مَنْ كَانَ الْكَذِبُ أَشْرَىٰ يَعْبُدْهُ لَيْسَ مِنَ السَّاجِدِينَ لِلَّهِ**  
لاحسن حدیث نے اپنی کتاب میں تسبیح کی کئی صورتیں تہری، قلبی، علمی وغیرہ سے بیان کی ہیں جن کو تفصیل کا خرق ہو  
ملاحسن کا مطالعہ کریں۔ (مشکیل احمد نمبروری)

**ما اعظم شانہ** یہ سبحانہ کی خمیر ضرور ہے حال واقع ہے اور چونکہ یہ انشاء ہے براہ راست حال نہیں بن سکتا  
اس لئے اس سے پہلے مقولانی حقہ "مقدّم ہوگا اور ما اعظم شانہ اسکا مقولہ اور معمول ہو کر حال بنے گا۔  
شان. بڑی بات اور عظیم المرتبت چیز کو کہتے ہیں شانہ مشابہ مفعول بہ ہو چکی بنا پر منصوب ہے  
ما اعظم شانہ کے تا میں تین قول ہیں۔ سبب یہ کہتے ہیں یہ نکرہ ہے شئی کے معنی میں ہے اور موقع تعجب  
کی مناسبت سے اس کو نکرہ مانا ہی بہتر ہے کیونکہ تعجب محمول السبب کے ادراک کا نام ہے اور نکرہ میں بھی ابہام  
کی وجہ سے یک گونہ جمہولیت ہے اس قول پر آسمانی شے مبتدا اور اعظم شانہ اسکی خبر ہوگا۔ ترجمہ ہوگا: کسی شے  
نے جس کو ہم نہیں جان سکتے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا ہے۔

تغش کی رائے ہے کہ آ موصول ہے اور اعظم شانہ اس کا صلہ ہے اسکی خبر مضاف ہے تقدیر لگے گی الذی  
اعظم شانہ امر موجود ہے وہ شے جس نے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا شئی موجود ہے  
قوار کا خیال ہے کہ آ استفہامیہ ہے آئی شئی کے معنی میں ہے۔ مفہوم لگے گا آئی شئی اعظم شانہ۔ کس چیز  
نے حق سبحانہ کی شان کو عظیم کر دیا؟ — ان تینوں صورتوں پر اشکال ہے وہ یہ کہ ان صورتوں سے یہ  
ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ کی عظمت شان میں کسی دوسرے کا عمل دخل ہے حق سبحانہ کسی کے کرنے سے عظیم الشان  
ہوئے بذات خود ایسے نہ ہوئے۔ اسی کو منطقی اصطلاح میں کہہ لیجئے کہ جعل جاعل لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ  
ہے کہ مذکورہ صورتیں وضع ترکیب کی حیثیت سے نکالی گئی ہیں، مراد ترکیب فقط اظہار تعجب اور اظہار بجز  
ہے گویا متن یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہ کی شان اس قدر بلند و بالا ہے کہ ہم اس کی عظمت و جلالت کی دریافت  
سے قاصر ہیں۔ تو دل میں تو آتا ہے کہ میں نہیں آتا: بس جان گئے بہتری پہچان ہی ہے (مشکیل احمد نمبروری)

**لا یجحد**۔ یہ جملہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ اس کے دو احوال میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شان ہو دوسرے  
یہ کہ شان کا مضاف الیہ یعنی خمیر جو حاشیہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے۔ پہلی صورت میں حد بمعنی متہی ہوگا جو اس کے  
لغوی معنی ہیں۔ ترجمہ ہوگا: حق تعالیٰ کی شان کا منہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ کل بوم ہونی شان ہے اس شے کے  
مطابق لا یجحد سے ان لوگوں کا رد کل آئینہ جو عقل کے قائل ہیں جیسے یہود کہہ دیتے ہیں کہ شبہ کے دن  
اشرف تعالیٰ چھٹی کرتے ہیں اور ہفتہ بھر کی عقل اتارتے ہیں۔ عیاذاً باللہ

دوسری صورت میں حد لغوی معنی میں بھی ہو سکتی ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی۔ لغوی معنی طرف اور کنارے  
کے ہیں اور اصطلاحی معنی تعریف حقیق کے ہیں لغوی معنی کا ترجمہ ہوگا۔ اشرف تعالیٰ کی ذات کا طرف اور کنارہ نہیں ہر

بلکاس کی ذات اقدس بے کتا رو بہ پایاں ہے اور طرف اس لئے نہیں ہے کہ طرف مقداری چیزوں کا ہوتا ہے اور ذات باری مقدار سے پاک ہے۔

اصطلاحی معنی کے لحاظ سے ترجمہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف حقیقی نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ تعریف حقیقی اجزاء حقیقہ اور اجزاء ذاتیہ سے مرکب ہوتی ہے پس تعریف حقیقی ای کی ہو سکتی ہے جو خدا اجزاء ہو اور ذات باری خدا اجزاء نہیں ہے بلکہ ذہنا و خارجا بسیط ہے اور اس بساطت مطلقہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ذات باری اجزاء سے مرکب ہے تو ان اجزاء کی تین ہی شکلیں ہو سکتی ہیں۔ تمام اجزاء ممکن ہیں یا تمام اجزاء واجب ہیں، یا بعض ممکن ہیں اور بعض واجب ہیں اگر تمام اجزاء ممکن ہیں تو ان کا مجموعہ مرکب بھی ممکن ہوگا، حالانکہ ذات باری واجب ہے، لہذا یہ شکل باطل ہے۔ اور اگر تمام اجزاء واجب ہیں تو چونکہ ہر واجب اپنے وجود میں مستقل بالذات اور مستغنی عن الآخر ہوتا ہے اس لئے یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے مستغنی ہونگے، پس ان سے حقیقت واحدہ نہ بن سکے گی اور مرکب حقیقی وجود میں نہ آ سکے گا کیونکہ مرکب حقیقی وہی بن سکتا ہے جس کے اجزاء میں باہم احتیاج ہواں لئے یہ شکل بھی باطل ہے

اھ تفسیری صورت یعنی بعض کا واجب اور بعض کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب بعض اجزاء ممکن ہونگے تو ان سے ترکیب پایا ہوا کل بھی ممکن ہوگا کیونکہ یہ مقدمہ بدیہی کہ امکان جز کے لئے امکان کل لازم ہے۔ محمدر کندیہ میں ہے (امکان الجزء يستلزم امکان الكل)

استطراد۔ شارح سلم ملازمین فرماتے ہیں کہ سابقہ دلیل سے اجزاء خارجیہ کا بطلان ثابت ہوتا ہے نہ کہ اجزاء ذہنیہ کا جس کے معنی یہ ہیں کہ ذات باری صوف خارج میں بسیط ہے نہ کہ ذہن میں حالانکہ مدعی یہ ہے کہ ذات اقدس بسیط مطلق ہے ذہنا بھی اور خارجا بھی۔ شارح موصوف فرماتے ہیں کہ اس بنا پر بساطت مطلقہ ثابت کرنے کے لئے ایک مقدمہ بھی بڑھانا ضروری ہے کہ اجزاء ذہنیہ اور اجزاء خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہذا اجزاء خارجیہ کے بطلان سے اجزاء ذہنیہ کا بھی بطلان لازم آیا۔

یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ راقم نے تقریر بالا میں لا یجوز کو مجہول کا صیغہ ٹھہرایا ہے اور شارحین سلم نے بھی اسی احتمال کو رائج اور ظاہر قرار دیا ہے، بعض حضرات نے معروف کا احتمال بھی نکالا ہے اور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ذات باری حاد نہیں ہے یعنی بندوں کو تعریف اختیاری سے روکنے والا نہیں ہے یا اپنے علوم میں محدود و موم کا محتاج نہیں ہے لیکن یہ صیغہ معروف کا احتمال مذاق عربیت اور مقام حمد سے جوڑ نہیں کھاتا۔ (سکین و قنبروی) لا یتھموس۔ یہ کلمہ بھی حسب سابق مجہول ہے اور مجہول پڑھنا ہی رائج ہے۔ مرجوح احتمال معروف کا بھی ہے ترجمہ ہوگا۔ ذات باری متصور نہیں ہے۔ سقہ ہوتا ہے کہ جب ذات باری متصور نہیں ہو سکتی ہے تو اس کا علم بھی نہیں ہو سکتا اور جب علم نہیں ہو سکتا تو یقین بھی نہیں ہو سکتا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مقصود مطلق تصور کی نفی نہیں ہے بلکہ تصور خاص یعنی تصور بالکدہ اور تصور بکثرتہ کی نفی مقصود ہے اور ذات باری کا علم تصور

کی دوسری قسموں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ دراصل تصور کی چار قسمیں ہیں۔ تصور بالکثر، تصور بالوجہ، تصور بکنہ، تصور بوجہ تصور بالکثر یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی شے کے حصول کا ذریعہ ہو اور اس شے سے متحد ہو جیسے آپ انسان کے تصور کے لئے حیوان ناطق کی صورت ذہن میں لیں اور حیوان ناطق کو انسان کے علم اور انکشاف کے لئے ذریعہ بنائیں پس انسان کا یہ تصور جو حیوان ناطق کے ذریعہ ہوا ہے تصور بالکثر ہے کیونکہ حیوان ناطق کی صورت ذریعہ بھی ہے اور جس کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ متحد بھی ہے۔

تصور بالوجہ یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی شے کے حصول کا ذریعہ ہو اور اس کے ساتھ متحد نہ ہو جیسے آپ انسان کے تصور کے لئے حیوان ضاحک کی صورت ذہن میں لائیں اور حیوان ضاحک کو انسان کا ذریعہ علم بنائیں تو انسان کا یہ تصور تصور بالوجہ ہوگا کیونکہ حیوان ضاحک انسان کے حصول علم کا ذریعہ نہیں لیکن انسان کی ذات سے اتحاد نہیں رکھتا بلکہ دونوں کی ذاتیں الگ الگ ہیں۔

تصور بکنہ یہ ہے کہ صورت حاصل شے تصور کے ساتھ اتحاد ذاتی رکھتی ہو لیکن ذریعہ نہ ہو بلکہ خود مقصود تصور ہو جیسے آپ انسان کے علم کے لئے حیوان ناطق کی صورت ذہن میں لائیں اور حیوان ناطق کو مقصود تصور سمجھیں تصور بوجہ یہ ہے کہ جو صورت ذہن میں آئی ہے نہ وہ ذریعہ تصور بنائی گئی ہو اور نہ وہ شے کے ساتھ ذاتاً متحد ہو جیسے آپ انسان کے علم کے لئے حیوان ضاحک کی صورت ذہن میں لائیں اور خود حیوان ضاحک ہی مقصود سمجھ لیں۔ پس اس صورت میں حیوان ضاحک نہ تو انسان کے حصول علم کا ذریعہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کی ذات کے ساتھ اتحاد رکھتا ہے کیونکہ انسان کی ذات حیوان ناطق ہے۔ لہذا انسان کا یہ تصور تصور بوجہ ہے ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہ ہو سکتا ہے یعنی ان صفات کے ذریعہ ذات باری کا علم کر سکتے ہیں جو عین ذات نہیں ہیں مثلاً ذات باری کا تصور اس طرح کرنا کہ وہ عالم ہے اور قادر ہے اور رازق ہے۔

ذات باری کی شان اقدس سے تصور بالکثر کے منتفی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تصور بالکثر اجزاء ذاتیہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور ذات باری سے اجزاء منتفی ہیں اس لئے اس سے تصور بالکثر بھی منتفی ہے۔

تصور بکنہ کے امتناع کی دلیل یہ ہے کہ تصور بکنہ نام ہے عین ذات کے ذہن میں حاصل ہونے کا اور عین ذات باری کا ذہن میں حاصل ہونا محال ہے لہذا اس کا تصور بکنہ محال ہے اور ذات باری کا ذہن میں حاصل ہونا اس لئے محال ہے کہ ذات باری اور اس کے تشخص خارجی میں عینیت ہے یعنی تشخص باری عین باری ہے لہذا جب ذات باری ذہن میں حاصل ہوگی تو اس کا تشخص خارجی بھی ذہن میں آئے گا اب یہ تشخص یا خارج میں معدوم ہوگا یا خارج میں بھی موجود ہوگا۔ پہلی صورت میں ذات باری پر عدم کا طاری ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ذات اور تشخص میں عینیت ہے لہذا جب تشخص معدوم ہوا تو ذات بھی معدوم ہوئی اور ذات باری پر عدم کا طاری ہونا محال ہے اور اگر تشخص خارج میں بھی موجود ہے اور ذہن میں بھی تو ذات باری میں نکر لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے یہ تشریح لایق نہیں کہ جو محمول پڑھنے کی صورت میں ہے۔ اور اگر معروف پڑھیں تو ترجمہ ہوگا۔ حق سبحانہ

تصور نہیں کرتا یعنی اس کو اپنا اور کائنات کا علم بمحصول صورت نہیں ہے بلکہ اس کا علم علم حضوری ہے کیونکہ ذات باری کا علم اگر حصولی ہے تو ذات باری کا عمل ممکنات اور محال حوادث ہونا لازم آتا ہے اور جو عمل حوادث ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے پس ذات حق سبحانہ کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ (مشکیل احمد تبوری)

وَلَا يُنْتَبِہُ۔ یہ صیغہ معروف بھی ہو سکتا ہے اور مجهول بھی اور لغوی معنی میں بھی ہو سکتا ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی اس کا مصدر اشتیاج ہے بمعنی جتنا، جنم دینا، فتح ہونا۔ اگر معروف پڑھیں اور لغوی معنی کریں تو لَا یُنْبِہُ کے معنی میں ہوگا ترجمہ ہوگا، حق سبحانہ نہیں جتنا ہے، وہ والد نہیں ہے۔ اس صورت میں حق سبحانہ سے والدیت کی نفی ہوگی۔ اس نفی کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق سبحانہ والد ہے تو مولود کی دو صورتیں ہیں مولود ممکن ہے یا مولود واجب ہے مولود کا واجب ہونا تو صریح البطلان ہے اس لئے کہ مولودیت اور واجبیت کے درمیان تضاد ہے کیونکہ مولودیت احتیاج بہ سوائے والد کا تقاضا کرتی ہے اور واجبیت عدم احتیاج اور استغناء کی مقتضی ہے پس ایک ہی صورت باقی رہی یعنی مولود کا ممکن ہونا سو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ والد اور مولود کے درمیان تنازع یا تجانس ضروری ہے تامل شرکت نوعی اور تجانس شرکت جنسی کا نام ہے انسان سے انسان کا پیدا ہونا تامل کی مثال ہے کہ دونوں نوع انسانیت میں شریک ہیں اور خرمادہ سے خمر کا پیدا ہونا اور آدمی کے شکم سے سانپ اور کیچڑے کا برآمد ہونا تجانس قریب کی مثال ہے کہ والد و مولود جنس قریب یعنی حیوانیت میں شریک ہیں اور ناقہ صالح کا سنگ خارہ سے پیدا ہونا تجانس بعید کی مثال ہے کہ پتھر اور انٹنی جنس بعید یعنی جسمیت میں شریک ہیں۔ پس جب مولود ممکن ہے اور ذات باری جس کو والد ٹھہرایا گیا ہے واجب ہے تو دونوں کے درمیان نہ تامل ہے نہ تجانس قریب ہے نہ تجانس بعید ہے لہذا واجب تعالیٰ کا والد ہونا اور ممکن کا مولود ہونا باطل ہے۔

اور اشتیاج کے اصطلاحی معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا، حق سبحانہ نتیجہ نہیں نکالتا ہے یعنی اس کا علم مقدمات، اشکال، نتائج اور براہین کا شرمندہ احسان نہیں ہے کیونکہ اس طرح کا علم حصولی ہوتا ہے اور حق سبحانہ کا علم حضوری ہے۔ اور لَا یُنْبِہُ کو مجهول پڑھنے اور معنی لغوی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا حق سبحانہ نہیں جتنا جانا۔ وہ مولود نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مولودیت احتیاج کا تقاضا کرتی ہے اور ذات حق سبحانہ احتیاج سے مبرا ہے اور معنی اصطلاحی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حق سبحانہ نتیجہ کے طور پر نہیں ماحصل کیا جاتا یعنی جس طرح نتیجہ کے لئے قیاس علت مثبتہ اور علت موجدہ ہوتا ہے اس طرح ذات باری کے لئے براہین علت موجدہ نہیں ہیں اور جو دلائل و وجہ باری پر قائم کئے جاتے ہیں وہ مثبت و وجہ نہیں بلکہ منظر وجود ہیں۔ (مشکیل احمد تبوری)

وَلَا یُتَغَیَّرُ۔ ترجمہ "اور حق سبحانہ نہیں بدلتا ہے نہ ذاتاً نہ وصفاً۔ کیونکہ تغیر حدوث کی علامت ہے اور حدوث ذات باری کے لئے محال ہے۔ لای تغیر کے ذیل میں تحریر کیا کہ حاشیہ ایضاح الاستار میں ایک جامع تقریر ہے اور محشی نے کہا ہے کہ یہ تقریر اساتذہ کی تشریح اور معجز کتابوں کے مطالعہ کا خلاصہ ہے وہ تقریر درج ذیل ہے فرماتے ہیں:-

لا تغیر کے دعوے کو وجودوں کی بجانب تحلیل کر لیا جائے۔ پہلا یہ کہ حق سبحانہ کی ذات میں تغیر نہیں ہے، دوسرا یہ کہ حق سبحانہ کی صفات میں تغیر نہیں ہے، تغیر ذات کے محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ذات میں تغیر واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ مادہ مشخصہ پر مختلف صورتیں پے در پے آتی رہیں اور مادہ بدستور باقی رہے جیسے منہر آب ہوا میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور مادہ بدستور باقی رہتا ہے یہ تغیر ذات باری میں اس لئے محال ہے کہ یہ مادیات کے ساتھ محال ہے اور ذات باری مادی نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ایک حقیقت دو حقیقتیں بن جائے یعنی شئی کی پہلی حقیقت بھی برقرار رہے اور دوسری حقیقت بھی رونما ہو جائے۔ یہ شکل تو کمالات میں بھی محال ہے ذات واجب کی شان تو بہت بلند بالا ہے سوئم یہ کہ ایک حقیقت دوسری حقیقت سے تبدیل ہو جائے، یعنی پہلی حقیقت منتفی ہو جائے اور دوسری حقیقت وجود میں آئے مثلاً ذات باری پہلے واجب تھی اب ممکن ہو جائے یہ صورت بھی محال ہے اور اسی صورت کی نفی حق میں مقصود ہے، دلیل استعمال کی یہ ہے کہ لغیر کے لئے حدوث لازم ہے اور حدوث ذات واجب کے لئے محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ ازلی ہے ابدی ہے الائن کماکان " (جیسا پہلے تھا ویسا ہی اب ہے) ہے دوسرا مسئلہ تغیر صفات کا ہے۔ صفات دو طرح کی ہیں صفات سلبیہ جن کا دوسرا نام صفات جلالیہ بھی ہے۔ یہ وہ صفات ہیں جن کا مفہوم سلبی ہے اور حزن سلب ان کے مفہوم کا جز ہے جیسے اللہ لیس مجسم، لیس بعوض، لیس بحر وغیرہ ان صفات میں تغیر نہیں ہے کیونکہ ان کا مصداق صرف ذات باری تعالیٰ ہے پس ان میں تغیر ہونا مستلزم ہے ذات باری کے تغیر ہونے کو اور ذات باری کا تغیر باطل ہو چکا لہذا یہ بھی باطل ہے صفات کی دوسری قسم صفات ایجابیہ ثبوتیہ ہے جن کا دوسرا نام صفات جمالہ بھی ہے۔ صفات ایجابیہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقہ مجملہ، حقیقہ ذات اصناف، اضافیہ مجملہ

حقیقہ مجملہ، وہ صفات ہیں جن کا وجود ذہنی اور وجود خارجی غیر پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات کہ اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہونے کے لئے کسی دوسرے مفہوم کے حاصل ہونے پر موقوف نہیں اسی طرح اس کا خارجی تحقق کسی دوسرے کے خارجی تحقق پر موقوف نہیں ہے۔

حقیقہ ذات اصناف۔ وہ صفات ہیں جن کا تعقل (وجود ذہنی) غیر پر موقوف نہ ہو لیکن ان کا تحقق (وجود خارجی) غیر پر موقوف ہو جیسے عالم ہونا، قادر ہونا کہ صفت علم احدیت کا تصور غیر پر موقوف نہیں البتہ علم کا تحقق معلوم پر اور قدرت کا تحقق مقدر پر موقوف ہے۔

اضافیہ مجملہ۔ وہ صفات ہیں جن کا تعقل اور تحقق دونوں غیر پر موقوف ہوں جیسے رازق ہونا کہ اس کا تصور اور تحقق رزوق پر موقوف ہے۔ حقیقہ مجملہ اور ذات اصناف میں تغیر نہیں ہے کیونکہ یہ صفات حق سبحانہ کے کمالات ہیں۔ اگر بالفرض ان میں تغیر ہوا ہے اور یہ عام سے وجود میں تبدیل ہوئی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حق سبحانہ درجہ ذات میں ان کمالات سے عاری تھا اور کمالات سے عاری ہونا نقصان ہے پس ذات حق کے لئے نقصان کا ثبوت لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ البتہ اضافیہ مجملہ میں تغیر ہو سکتا ہے اور اس کیلئے اگر حدوث لازم آئے تو اس میں



منطقی استحالہ نہیں ہے اس لئے کبر صفات طرین یعنی واجب و حادث کی نسبتوں کا مجموعہ ہیں اور مجموعہ طرین میں سے ایک کے حدوث سے بھی حادث ہوتا ہے (تحریر کندیا ص ۲۱۱)

(سکین احمد سمبوری)

تعالے عن الجنس والجمعات۔ ترجمہ ۱۔ وہ برتر ہے پاک ہے ہم جنس سے اور جمعات سے۔  
تعالے ماضی ہے تعالیٰ سے بمعنی منزہ ہونا، پاک ہونا۔ جنس کے لغوی معنی ہم جنس کے تشریح :- ہیں اور اصطلاحی معنی اس کلی کے ہیں جو کثیرین مختلفین پر بولی جاتی ہے۔ لفظ جہات ابعاد مثلہ طول، عرض، عمق کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے اور فوق و تحت، یمن و شمال، قدام و خلف کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے۔

اگر جنس لغوی معنی میں ہے تو ترجمہ ہوگا ذات حق ہم جنس سے بری ہے "کیونکہ اس کا کوئی شریک و ہمسر نہیں ہے ارشاد ہے :- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (کوئی شئی اس کا مثل نہیں ہے) لَوْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے) جنس کے اصطلاحی معنی لئے جائیں تو مفہوم ہوگا کہ حق سبحانہ ترکیب جنس سے منزہ ہے کیونکہ جنس جزو ذاتی ہے اور حق سبحانہ اجزاء سے پاک ہے اور جب جنس سے پاک ہے تو فصل سے بھی پاک ہے اس لئے کہ جس کی جنس نہیں ہے اس کی فصل بھی نہیں مالا جنس له لا فصل له

شبه پیدا ہوتا ہے کہ جنس فصل کی نفی تو لایحد سے معلوم ہو چکی تھی لہذا تعالیٰ عن الجنس "بھرا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لایحد سے یہ نفی ضمنًا و اجمالًا معلوم ہوئی تھی اور تعالیٰ عن الجنس سے تفصیلاً صراحتاً معلوم ہوئی ہے پس یہ بھرا نہیں ہے بلکہ تفصیل بعد الاجمال اور توضیح بعد الالبہام ہے جو ایک صنعت ہے اور تحسین کلام کا باعث ہے۔ فلا مبین نے اپنے اساتذہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ متن کے اس فقرے کو تعالیٰ عن الجنس (حق تعالیٰ محسوس ہونے سے برتری ہے) اور تعالیٰ عن الجنس (حق سبحانہ محسوس ہونے یعنی قید مکان و زمان میں آنے سے پاک ہے) بھی پڑھا گیا ہے۔ یہ فقرہ تعالیٰ عن الجنس "پر تھی۔

تعالیٰ عن الجمعات "کی دلیل یہ ہے کہ جہات کے احاطہ میں آنا اور جہات سے موصوف ہونا جسم کی خصوصیت ہے پس جو چیز جہات سے موصوف ہوگی وہ لامحالہ جسم ہوگی اور جسم قابل تقسیم ہوتا ہے اور تقسیم کے لئے عدم لازم ہے کیونکہ تقسیم نام ہے ایک ہیئت کے معدوم کرنے اور دوسری ہیئت کو وجود میں لانے کا لہذا جو شے جسم ہوگی وہ یقیناً محل عدم ہوگی نتیجتاً حق سبحانہ کا محل عدم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ حق سبحانہ جہات سے پاک ہے۔

(سکین احمد سمبوری)

جعل الکلیات والجزئیات۔ ترجمہ ۱۔ اس نے پیدا فرمایا امور کلیہ اہم امور جزئیرہ۔

تشریح :- اس فقرے کی گہرائی میں اترنے کے لئے تین باتیں ذہن نشین کر لینی ضروری ہیں۔  
اول یہ کہ جعل اہل منطق کے عرف میں دو معنی میں مشترک ہے ایک خلق، دوسرے تفسیر خلق کے معنی کسی شئی کو پردہ عدم سے صحرارہ وجود میں لانا ہیں یہ جعل صرف ایک مفعول یعنی ماہیت کی جانب متعدی ہوتا

ہے اس کو اہل منطق جعل بسیط کہتے ہیں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے مفعول میں باطلت اور وحدت ہے۔  
تفسیر کے معنی ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ موصوف کر دینا ہیں یہ جعل دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے  
ایک ماہیت دوسرے لفظ موجود۔ مناطق کے یہاں اس کا نام جعل مؤلف ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے مفعول  
میں تالیف یعنی ترکیب اور اثنیہ ہے

دوم یہ کہ منطقی علماء کی چار قسمیں یا ان کے چار طبقے ہیں۔ مُتَقَوِّفِینَ۔ اِشْرَاقِیِّینَ۔ مُشَکِّکِینَ۔  
مُتَقَوِّفِینَ وہ علماء ہیں جو اپنا مدعی ذوق و وجدان سے ثابت کرتے ہیں اور پابند مذہب بھی ہیں۔  
اِشْرَاقِیِّینَ وہ علماء ہیں جو اپنا مدعی ذوق و وجدان سے ثابت کرتے ہیں لیکن مذہب کے پابند نہیں ہیں  
مُشَکِّکِینَ وہ علماء ہیں جو اپنا مدعی دلائل سے ثابت کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ پابند مذہب بھی ہیں۔  
مُتَقَوِّفِینَ وہ علماء ہیں جو زور دلائل سے اپنا مدعی ثابت کرتے ہیں اور کسی مذہب کی قید و بند سے آزاد ہیں۔  
سوم یہ کہ اشراقیہ اور مشائے میں جو جعل بسیط اور جعل مؤلف کا اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ اشراقیہ  
کے نزدیک احتیاج الی الجاعل کی علت حدوث (ہست سے ہست ہونا) ہے اور حدوث ماہیت کی صفت ہے  
اس لئے معمول بالذات یا بالفاظ دیگر جعل کا اثر بالذات ماہیت ہے اور جب معمول ماہیت ہے تو جعل بسیط  
ثابت ہے۔ مشائے کے نزدیک احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے اور امکان نام ہے ماہیت کی جانب  
وجود کی نسبت کے غیر ضروری ہونے کا۔ پس امکان صفت ہوا نسبت کی اور نسبت وجود الی الماہیۃ کا دوسرا نام  
اتصاف ماہیت بالوجود ہے لہذا معمول اتصاف ہے اور جب معمول اتصاف ہے تو جعل مؤلف ثابت ہے۔

مذکورہ تین باتوں کے بعد ہم فریقین کے دعاوی اور دلائل کی تلخیص کرتے ہیں اور یہ تلخیص ملاحظہ، ملاحظہ  
تحریر کند یا، ایضاح الاستار کی تحریروں کا چوڑ ہے۔

اشراقیہ اور مشائے اس پر متفق ہیں کہ سارا عالم تمام کائنات، جمیع ممکنات آپ سے آپ وجود پذیر نہیں ہوئے  
ہیں بلکہ سب کے سب ایک خالق ایک جاعل کے محتاج ہوئے ہیں یہ جاعل کے جعل کا نتیجہ ہے کہ سب نیست  
سے ہست ہو گئے اور عدم سے وجود میں آ گئے اب مسئلہ یہ زیر بحث ہے کہ جعل کا براہ راست اثر کیا ہے اور  
وہ کونسی چیز ہے جو بالذات معمول ہوئی ہے۔ اشراقیہ کہتے ہیں کہ معمول بالذات اور اثر بالذات ماہیت ہے  
وجود اور اتصاف ماہیت بہ وجود معمول بالذات اور اثر بالذات ہیں، براہ راست ماہیت معمول ہوئی ہے اور اتصاف  
الماہیۃ بالوجود اس کے ضمن میں ذیل معمول ہوا ہے اسی طرح ماہیت کا وجود مصدری ماہیت کا تابع ہو کر معمول  
ہوا ہے، مشائے کہتے ہیں اثر بالذات اور معمول بالذات اتصاف الماہیۃ بالوجود ہے ماہیت اور وجود جعل  
کا اثر بالذات ہیں۔ جاعل نے اتصاف کو معمول کیا ہے ماہیت اور وجود اتصاف کے تابع ہو کر معمول ہوئے ہیں  
مشائے کی دلیل یہ ہے کہ اشیاء اپنے امکان کی وجہ سے جاعل کی طرف محتاج ہیں پس امکان علت احتیاج ہے  
امکان صفت ہے نسبت الوجود الی الماہیۃ یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود کی اور جس چیز میں علت پائی جائے گی وہی

چیز مجہول بالذات ہوگی پس ثابت ہوا کہ اتصاف ماہیت بہ وجود مجہول بالذات ہے اس کو مزید وضاحت سے سمجھنا چاہیں تو اس طرح سے سمجھیں کہ ماہیت جاعل کی طرف اس لئے محتاج ہے کہ وجود اور عدم کی نسبت اسکے حق میں برابر ہے۔ پس ماہیت جاعل سے یہ چاہتی ہے کہ وجود کو عدم پر ترجیح دیکر اس کو وجود سے موصوف کر دے چنانچہ جاعل نے اس کو وجود سے متصف کر دیا پس اتصاف ماہیت بہ وجود جعل کا اثر ٹھہرا۔

اشراقیہ کی ایک دلیل یہ ہے کہ ماہیت معروض ہے اور اتصاف اور وجود ماہیت کو عارض ہوتے ہیں معروض مقدم ہوتا ہے اور عارض مؤخر ہوتا ہے۔ اگر اتصاف کو مجہول بالذات قرار دیتے ہیں تو ماہیت دو حال سے خالی نہیں وہ قطعاً مجہول نہیں یا مجہول بالقیح ہے پہلی صورت میں استقنا عن الجاعل کی وجہ سے ماہیت کا واجب ہونا لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ماہیت ما بالقیح ہونے کی وجہ سے مؤخر ہوگی اور اتصاف بالذات ہونے کو جب مقدم ہوگا پس عارض کا مقدم ہونا اور معروض کا مؤخر ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس استقنا سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ ماہیت کو مجہول بالذات مانا جائے اور جب ماہیت مجہول بالذات ہے تو جعل بسیط ثابت ہے اشراقیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل کا اثر بالذات وہی چیز ہو سکتی ہے جو واقعی ہو کسی کے اختراع و اختراع پر موقوف نہ ہو ماہیت، اتصاف، وجود میں سے ماہیت کے سوا کوئی امر واقعی نہیں ہے پس ماہیت ہی اثر بالذات ہے لہذا جعل بسیط ثابت ہے۔

اور مشائخ کی دلیل کے دو جواب ہیں ایک انکاری، دوسرا تسلیمی۔ جواب انکاری یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علت احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج حدوث (وجود بعد عدم) ہے اور حدوث صفت ہے ماہیت کی نہ کہ اتصاف کی کیونکہ ماہیت ہی ہے جو نیست سے هست اور عدم سے موجود ہوتی ہے پس ماہیت ہی مجہول بالذات ہوتی نہ کہ اتصاف۔ جواب تسلیمی یہ ہے کہ چلو ہم مانتے ہیں کہ امکان علت احتیاج ہے لیکن امکان کے معنی وہ نہیں جو تم نے بیان کئے ہیں بلکہ امکان کے معنی ہیں ماہیت کا معلول ہونے کی صلاحیت رکھنا۔ ماہیت کی ذات کا غیر ضروری ہونا اور ان دونوں معنی کے اعتبار سے امکان صفت ہے ماہیت کی کیونکہ امکان کے یہ معنی ماہیت ہی کو عارض ہوتے ہیں نہ کہ اتصاف کو پس ماہیت ہی مجہول بالذات ثابت ہوتی۔ مشائخ کی طرف سے اہل شراق کو ایک الزام مجہولیت ذاتی کا دیا جاتا ہے یعنی مشائخ اشراقیہ کے مذہب پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جعل بسیط کے قول پر مجہولیت ذاتی لازم آتی ہے۔ مجہولیت ذاتی یہ ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے جعل کے واسطے سے ہو جب ماہیت کو مجہول بالذات ٹھہرایا گیا تو ماہیت کا ثبوت ذات ماہیت کے لئے جعل کے واسطے سے ہوا اور مجہولیت ذاتی منطق کی شریعت میں ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اشراقیہ یہ نہیں کہتے کہ ماہیت کا ثبوت ذات ماہیت کے لئے جعل کے واسطے سے ہے بلکہ ان کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ جاعل کے علم میں ماہیت کی جو حقیقت ہے خارج میں جاعل اس کا مصداق مجہول کرتا ہے اور جب ماہیت مجہول ہو گئی تو اس کا ثبوت اپنی ذات کے لئے بلا واسطہ ہے۔

(مشکین احمد سیٹا پوری)

**استطراد** - "جعل الکلیات والجزئیات" کی ترکیب میں چند اشارے ہیں وہ بھی سمجھ لینے چاہئیں پہلا اشارہ یہ کہ جعل برحق ہے، دوسرا یہ کہ جاعل صرف ذات واجب تعالیٰ ہے۔ پہلا اشارہ تو لفظ جعل سے معلوم ہوا اور دوسرا اس سے معلوم ہوا کہ جعل کا فاعل حق سبحانہ کو قرار دیا ہے جس کے سوا کوئی ذات واجب نہیں ان دونوں اشاروں سے رد ہو گیا ان پر جو بحث و اتفاق کے قائل ہیں جویہ کہتے ہیں کہ عالم آپ سے آپ اتفاقی حادثہ کے طور پر رونما ہوا ہے اس کا کوئی خالق و جاعل نہیں ہے

تیسرا یہ کہ کلیات کا جعل جزئیات کے جعل پر مقدم ہے یہ بات کلیات کو پہلے ذکر کرنے سے معلوم ہوتی نیز الکلیات والجزئیات کا لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام کلیات اور تمام جزئیات کا جعل حق سبحانہ ہے چوتھا اشارہ یہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے یہ اس سے معلوم ہوا کہ جعل کو ایک ہی مفعول کی طرف متدی کیا ہے۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ "جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ" سے بھی جعل بسیط کی تائید ہوتی ہے۔

الایمان بہ نفعہ التصدیق۔ ترجمہ - یقین کرنا اس کا بہترین تصدیق ہے

**تشریح** | جملہ کے مقصود میں جانے سے پہلے اور ضمیر کا مرجع متعین کرنے سے پہلے ایمان اور تصدیق کی حقیقت سمجھ لینی چاہیے۔ ایمان کے حقیقی لغت میں امن دینے اور بخوف کرنے کے ہیں۔ شریعت میں ایمان

نام ہے ان احکام و مسائل کی تصدیق کرنے اور ان کے مان لینے کا جبکہ باری میں معلوم ہو چکا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم انکو نیکر مبعوث ہوئے ہیں۔ ہم نے ایمان کی تعریف میں "مان لینے" کا لفظ اس لئے بڑھایا کہ صرف بیع جان لینے کا نام ایمان نہیں ہے جب تک کہ آدمی گرویدہ نہ ہو جائے اور ان نہ لے۔ قرآن کریم میں انکو کافر کہا گیا ہے جنہوں نے سچا تو جانا لیکن مانا نہیں ارشاد ہے "فَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ" (کافروں نے اسکا انکار کر دیا اور نہ مانا حالانکہ ان کے دل اس کو سچا جان رہے تھے) تصدیق کے معنی ہیں کسی حکم خبری کے بارے میں دل کا معتقد ہونا اور اسکو تسلیم کرنا۔ منطق میں تصدیق و اعتقاد گمان غالب کو بھی شامل ہوتا ہے جس میں غیر کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ لیکن ایمان کی تعریف میں تصدیق سے مراد یقین ہے جس میں جانب مخالفت کا قطعاً احتمال نہیں ایک بحث علماء اسلام میں یہ بھی چلی ہے کہ ایمان آیا بسیط ہے یا مرکب؟ بعض حضرات ایمان کو تین جہزوں سے

مرکب مانتے ہیں اور ایمان کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں "الایمان هو تصدیق بالبحان، واقوا باللائن وعمل بالاسکان" یعنی ایمان دل کی تصدیق، زبان کے اقرار اور اعضاء کے اعمال کے مجموعہ مرکب کا نام ہے بعض کہتے ہیں کہ ایمان دو جہزوں سے مرکب ہے تصدیق بالبحان، اقرار باللسان سے۔ محققین، اصولیین، عقلمیں کامسک یہ ہے کہ ایمان بسیط ہے ایمان صرف تصدیق و تسلیم قلبی کا نام ہے اقرار اس کے لئے اس وقت شرط ہے جب اقرار پر قدرت ہو، محققین کی دلیل آیت کریمہ ہے "فَالْتَبِ الْأَعْرَابُ امْتَازِلْ لَكُمْ لَوْمَاتُكُمْ وَلَكِنْ قُلُوا اٰمَنَّا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" (گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے کہہ دیجئے کہ ابھی تم مومن نہیں ہوئے بلکہ تم کہہ کہ ہم اسلام لے آئے ایمان اب تک تمہارے دل میں جاگزیں نہیں ہوا ہے) اس سے معلوم ہوا کہ

ایمان کا مقام صرف دل ہے زبان نہیں اور ایمان نام صرف یقین قلب کا ہے نہ کہ اقرار لسان کا  
 ماتن نے تصدیق کا ایمان پر حمل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن بھی ایمان کو بیض قرار دیتے ہیں اور  
 ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے اگر تصدیق جزد ہوتی تو اس کا حمل ایمان پر نہ کرتے کیونکہ  
 جزد خارجی کا حمل کل پر جائز نہیں ہے۔

اس تفصیل کے بعد سمجھئے کہ "الایمان بہ" کی ضمیر کا مرجع اگر ابد ہے تو حق سبحانہ بھی ہو سکتا ہے اور اس کے  
 اوصاف مذکورہ لایحد ولا یتصور الخ بھی ہو سکتے ہیں اس صحت میں ماتن کا مقصود یہ ہو گا کہ حق سبحانہ پر ایمان لانا  
 اور اس کے وجود کا یقین کرنا بہترین تصدیق ہے، یا حق سبحانہ کے اوصاف مذکورہ ہر یقین کرنا بہترین تصدیق ہے  
 اور اگر مرجع اقرب کو ٹھہرائیں تو حمل اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ مرجع ہو گا۔ معنی ہو سکے حمل پر یقین رکھنا اور حق  
 سبحانہ کے حامل و خالق ہونے کا یقین رکھنا اور اس کے حامل بہ حمل بیض ہونیکا یقین رکھنا بہترین تصدیق  
 ہے اس کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ حق سبحانہ کے سوا کے حامل ہونے پر ایمان لانا یا جعل مؤلف کا یقین کرنا باقی  
 تصدیق اور برا عقیدہ ہے

(مشکیل احمد نمبروری)

وَالْإِعْتَصَامُ بِهٖ كِبٰنُ التَّوْفِیْقِ ترجمہ :- اور اس کو مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق ہے۔

**تشریح :-** اعتصام باب افتعال سے ہے بمعنی چنگل گرو دینا، مضبوطی سے تھام لینا بہ کا مرجع  
 حق سبحانہ ہے یا اس کی صفات مذکورہ میں یا عقیدہ حمل بیض ہے۔ توفیق کے معنی میں خیر  
 کے اسباب کو مہیا کر دینا اس کے مقابلہ میں خذلان ہے جس کے معنی خسر کے اسباب مہیا کرنے کے ہیں۔  
 حُكْمٌ فعل مدح اور ذَا اس کا قائل ہے التوفیق مخصوص بالمدح ہے معنی ہو سکے حق سبحانہ کو یا اس کی  
 صفات مذکورہ کو یا اس کے حامل بہ حمل بیض ہونے کے عقیدہ کو مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق اور حق  
 تعالیٰ کی خاص عنایت ہے۔

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ بَعَثَ بِالْاَدِلِلِ الَّذِیْ فِیْهِ شِفَاؤٌ لِّكُلِّ عٰلِیْلٍ  
 ترجمہ :- اور اللہ کی رحمت اور اس کی سلامتی نازل ہو اس ذات گرامی پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث  
 ہوئی جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے۔

**تشریح :-** محسن حقیقی جل مجدہ کی حمد و ثنا کے بعد اس مقدس ہستی پر درود و سلام بھیج رہے ہیں جو  
 ہمارے اور محسن حقیقی کے درمیان واسطہ و وسیلہ ہے۔ بات یہ ہے کہ تعصیف ہو یا اور کوئی علی  
 کمال ہو سب اس مبدر فیاض اس عظیم و خیر کے فیضان کا نتیجہ ہے اگر انسان کو اس سے اکتساب فیض نہ ہوتا  
 تو یہ ظلم و جہول کے سوا کچھ نہ ہوتا غرضیکہ سارے علی کار نامے مبنی ہیں حق تعالیٰ سے اکتساب فیض پر لیکن عام  
 انسانوں کے لئے کوئی موقع نہیں کہ وہ براہ راست اتنی بڑی بارگاہ سے اکتساب فیض کریں کیونکہ یہ انتہائی  
 تلوث اور آلودگی میں ہیں اور وہ بارگاہ ہر طرح مقدس و منزہ ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں حالانکہ فیضان

کرنے والے اور فیض حاصل کرنے والے میں یک گوئی نہایت ضروری ہے اس لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہوئی جو دونوں عالموں سے مناسبت رکھتا ہو عالم لاہوت سے بھی اور عالم ناسوت سے بھی اور وہ واسطہ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ آپ اپنی بشریت کی وجہ سے عالم ناسوت سے مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے روحانی تقدس کی وجہ سے عالم لاہوت سے مناسبت رکھتے ہیں، پس آپ ہی ہیں جو مبداء فیض سے لیکر عام انسانوں کو تقسیم کرتے ہیں "انما انا قاسم والشرعی علی"

صلوۃ وسلام کو یکجا اسلئے ذکر کیا ہے کہ آیت میں بھی یہ دونوں چیزیں یکجا ہیں ارشاد ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما متن میں صلوۃ سے اللہ تعالیٰ کی صلوۃ مراد ہے اور اللہ تعالیٰ کی صلوۃ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا فیضان خیر ہے۔ سلام سلامتی کے معنی میں ہے یہاں عیوب و آفات سے سلامت رہنا مراد ہے ہمارے دعا کرنا کہ خدایا اپنے نبی پر درود و سلام نازل فرما دیتا ہے یہ مظاہرہ کرنا اور یہ خبر دینا ہے کہ حق قل لے نے اپنے نبی پر رحمتیں نازل فرمائیں اور انکو اور ان کے لائے ہوئے دین کو تمام عیوب اور تمام آفتوں سے صبح سالم رکھا۔

غلطی نہ ہو۔ بُعِثْ بَعْیضُ مَا ضَلَّ جُہُولُ بَابِ فَتْحٍ سے ہے بَعِثْ کے معنی ہیں رسول بنانا، پیغمبری دینا بالذیل۔ دلیل سے دلیل رسالت مراد ہے اور دلیل رسالت قرآن حکیم ہے کیونکہ قرآن اپنے معجزانہ افشاں اور بے نظیر کلمات اور لاجواب مضامین کی وجہ سے اس پر دلیل ہے کہ یہ اللہ ہی کا کلام ہے کسی انسان کا کلام ہوتا تو انسان اس کے مثل پر قادر ہوتے اور جب قرآن کا کلام الہی ہوتا ثابت ہوا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جن پر یہ کلام اترا وہ اللہ کے رسول ہیں کیونکہ اللہ کا کلام اللہ کے رسول ہی پر اتنا ہے پس قرآن حکیم دلیل ہے آپ کی رسالت پر

الذی فیہ شفاء لکل علیل یہ جملہ الدلیل کی صفت ہے۔ شفاء زوال مرض کو کہتے ہیں قرآن حکیم میں ہر بیمار اور ہر بیماری کے لئے شفاء ہے خواہ وہ بیماری روحانی ہو خواہ جسمانی۔ روحانی شفاء ہونا تو محتاج بیان نہیں کیونکہ قرآن علاج ہے کبر کا، نخوت کا، جہل کا، بغل و غیو کا اور جسمانی شفاء یہ ہے کہ بیمار کا دفع کرنا، درد کا دفع کرنا وغیرہ قرآن حکیم کی آیتوں کے خواص میں سے ہے جیسا کہ ارشاد ہے اِنَّ الْفَاتِحَةَ دَوَّارٌ لِّکُلِّ وَابٍ (سورہ فاتحہ ہر بیماری کا علاج ہے) خود قرآن حکیم میں ہے وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ۔ قرآن حکیم کے شفاء نہونے میں کوئی کلام نہیں بس شرط یہ ہے کہ اس نسخہ کو اپنی زندگی میں استعمال کیا جائے۔

وَقُلْ لِّاٰلِہِ وَاَصْحَابِہِ الذِّیْنَ ہُمْ مَقْدَمَاتُ الدِّیْنِ وَحُجَّۃُ الْہِدٰیۃِ وَالْیَقِیْنِ

ترجمہ ۱۔ اور رحمت کاملہ اور سلامتی ہو آپ کی آل اور آپ کے اصحاب پر جو دین کے پیشوا اور ہدایت کی

دلیل تھے۔  
تشریح ۱۔ آل دراصل اہل تھاہ کو ہمزہ سے بدل بدل دیا گیا پھر ہمزہ الف سے تبدیل ہو کر آل ہو گیا



آل اور اہل میں فرق ہے کہ آل کا استعمال صرف ان کی نسل کے لئے ہوتا ہے جنکو دنیاوی یا دینی شرافت حاصل ہوتی ہے اور اہل کیلئے شرفاء کی نسل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ با عقل و با شعور کی نسل ہو۔ یہاں آل نبی سے مراد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات، آپ کی دختران نیک اختر آپ کے دونوں نواسے رضی اللہ عنہم ہیں

اصحاب صاحب کی جمع ہے جیسے اظہار ظاہر کی جمع ہے یا اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انہار جمع ہے نہر کی یا اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے آثار جمع ہے ثمر کی۔ اصحاب وہ خوش قسمت ہستیاں ہیں جو نبی کی صحبت سے مشرف ہوئیں اور نبی ہی کے عہد مبارک میں ایمان کی دولت سے مالا مال ہوئیں۔ شرف صحبت ثابت ہونے کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی کی ہو صحابہ اور اصحاب میں فرق یہ ہے کہ صحابہ خاص ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقاء کے ساتھ اور اصحاب عام ہے غیر نبی کے رفقاء کو بھی اصحاب کہا جاسکتا ہے اس لئے فرد کی نسبت کی صورت میں صحابی کہتے ہیں اصحابی نہیں کہتے۔ تحریر کنڈیا میں ہے کہ اگر آل سے مراد اہل بیت ہیں تو اصحاب کا ذکر آل کے بعد ذکر عام بعد خاص ہوگا اور اگر آل سے ہر مومن متقی مراد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کُلُّ تَقِيٍّ وَتَقِيٍّ قَوْلُ آئِي ہر مومن جو ستھرا نکھرا ہو وہ میری آل ہے تو اصحاب کا ذکر ذکر خاص بعد عام ہوگا۔

مقدمات الدین مقدمہ معنی موقوف علیہ ہے اور دین اس قانون الہی کا نام ہے جو لوگوں کو بشرطیکہ انہیں اختیار محدود اور ذوق سلیم ہو غیر مستقل تک پہنچاتا ہے۔ صحابہ کرام مقدمات دین یا دین کا موقوف علیہ ہیں معنی ہیں کہ وہ ہمارے درمیان اور ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطہ ہیں انہی کے واسطہ سے کتاب و سنت ہم تک پہنچی ہے، نیز ان کی محبت و عقیدت پر ہمارے دین کا دار و مدار ہے اگر ذرا بھی ان کی طرف سے دل میں میل آیا تو رسالت کی جناب علی منقبض ہو جائے گی اور رسالت کا منقبض ہونا امتی کے ایمان کا غارت ہونا ہے گویا بغض صحابہ مستلزم ہے بغض رسالت کو اور بغض رسالت مستلزم ہے کفر کو پس نتیجہ یہ نکلا کہ بغض صحابہ مستلزم ہے کفر کو۔ فرمایا پیغمبر اسلام علیہ التحیۃ والسلام نے: "اللہ اللہ فی اَصْحَابِي مَنْ أَحْبَبَهُمْ نَبِيِّي أَحْبَبَهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ نَبِيِّي أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ أَذَاهُمْ فَقَدْ أَذَى بِي وَمَنْ أَذَى بِي فَقَدْ أَذَى اللَّهَ وَمَنْ أَذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَ بِهِ" (ترمذی)

ترجمہ: میرے اصحاب کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اللہ سے ڈرو۔ جس نے انکو محبوب رکھا اس نے میری محبت کے ساتھ محبوب رکھا، اور جس نے ان سے بغض رکھا میرے بغض کے ساتھ بغض رکھا اور جس نے انکو اذیت پہنچائی اس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اور جس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اس نے اللہ کو اذیت پہنچائی اور جس نے اللہ کو اذیت پہنچائی اس کے بارے میں یہی اندیشہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو مبتلائے عذاب کریگا۔

”جمع ہے حجت کی حجت بمعنی غلبہ ہے۔ ہدایت حق تک پہنچانے یا حق کی راہ دکھانے کے معنی میں ہے یقین حق کا اعتقاد حازم ہے۔ صحابہ کرام ہدایت و یقین کی حجت بایں طور تھے کہ ان کی وجہ سے ہدایت و ایمان کو غلبہ ہوا ان کی جانبازیوں اور سرفروشیوں نے ہدایت و ایمان کو چار چاند لگائے، ان کے والہانہ و عاشقانہ جذبے نے کتاب و سنت کو ہر کتاب اور ہر طریقہ پر فائق رکھا

یہ تقریر اس وقت ہے جب حجت کو لغوی معنی میں لیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حجت اصطلاحی معنی میں ہو اصطلاح میں حجت دلیل بر اصل کو کہتے ہیں اب مفہوم یہ ہوگا کہ صحابہ کرام حق دین کے لئے دلیل راہ ہیں۔

**استطراذہ**۔ پورا خطبہ آپ کی نظر سے گذر گیا اب مقدمہ کا کلمہ ہے مقدمہ میں جانے سے پہلے خطبہ کے محاسن و نقائص پر دوبارہ نظر ڈالئے آپ کو مصنف کی بداعت اسلوب کا اندازہ ہوگا کہ کس طرح پورے خطبہ کے خدو خال کو براعت استہلال کی صفت کے زور سے آراستہ کر دیا ہے۔ براعت استہلال کے معنی ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کا انتخاب جو مقصود کتاب کی جانب اشارہ کرتے ہوں اب آپ اس تعریف کا آئینہ رکھیے اولاً لائحہ سے لیکر ما بعد تک ایک ایک فقرے کے چہرے کو اس میں دیکھتے جائیے لائحہ میں براعت استہلال ہے حدیث اور حدیث ناقص کی یعنی لائحہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ آگے حدیث اور حدیث ناقص کی بحث آتی ہے لائحہ سے تصور مع اقسامہ کی جانب اور لائحہ سے تعیم اور اشکال کی جانب اشارہ ہے۔ لفظ جس اور جہات اس طرف غمازی کرتا ہے کہ آئندہ اس قسم کی بحثیں بھی آ رہی ہیں۔ جبل الکلیات والجزئیات کا جملہ کلیات اور جزئیات کے مسائل کا وعدہ کر رہا ہے۔ لعم التصدیق سے تصدیق کی یاد تازہ ہوتی ہے بعث الدلیل سے دلیل و حجت پر روشنی پڑتی ہے مقدمات الدین سے مقدمہ کا سراغ لگتا ہے اور حج الہدایت و یقین میں حجت اور یقین کا اشارہ مضمر ہے۔ الغرض پورا خطبہ صناعت و بداعت کے ہیروں سے جڑا ہوا ہے (فکلیں حمد)

اما بعد فہذہ رسالۃ فی صناعت المیزان سمیتھا بسلم العلوم اللہ تعالیٰ جعلہ  
بین المتون کالشمس بین النجوم

پہر حال حمد و صلوة کے بعد یہ ایک رسالہ ہے فن منطق میں جس کا نام رکھا ہے میں نے ترجمہ کیا۔ سلم العلوم خدایا اس کو تمام کتابوں کے درمیان ایسا کر دے جیسے سورج ستاروں کے درمیان  
**تشریح**۔ اما حرف شرط ہے بعد قائم مقام شرط ہے ”فہذہ رسالۃ“ جزا ہے مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ اما شرط کی شرط کے لئے جملہ فعلیہ شرطیہ ہونا ضروری ہے پس یہاں اما صرف ایک کلمہ پر اور وہ بھی اسم پر کیونکہ داخل ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس فقرے میں تقدیر عبارت مافی  
ہی ہے اور اس کی توجیہ و تاویل کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل عبارت مہانین من شیء بعد الحمد  
والصلوة فہذہ رسالۃ فی صناعت المیزان شیء مہانین من شیء مبتدا متضمن معنی شرط تھا فہذہ الم خبر متضمن  
معنی جزا تھا جب تخفیف مطلوب ہوئی تو مہا اور یکن کی جگہ اما کو رکھ دیا گیا اب اما درجہ یزوں کے

تمام مقام ہوا تھا کہ جو کہ مبتدا ہے اور تکیہ کے جو کہ فعل شرط ہے جنگی ثابت کیونکہ رکبہ کا نام ظہر اور سولگی نیا بکچر کا وضو ہوگی ان تقاضوں کو اس طرح پورا کیا گیا کہ آما کے بعد لفظ بعد رکھا گیا جو اہمیت کے تقاضے کو پورا کر رہا ہے اور ہندہ پر جو کہ جزا ہے فار آئی جو شرطیت کے تقاضے کو پورا کر رہی ہے مہا مین من شی کے معنی یہ ہیں کہ اگر محمد و صلوٰۃ کے بعد کوئی چیز بھی دنیا میں وجود پذیر ہو سکتی ہے تو اس ماحضری الذہن کا رسالہ منطق ہونا بھی وجود پذیر ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں وجود پذیر ہیں پس ثابت ہوا کہ ماحضری الذہن کا علم منطق میں ہونا بھی متحقق اور طے شدہ ہے

بعثت مصنف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے مبنی برضمنہ ہے اصل وادیہ ہے کہ جب بعد کے مصنف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو اس کی تلافی کے لئے بعثت کو مبنی برضمنہ کر دیا گیا۔ اور ضمنہ ہی پر مبنی اس لئے کیا گیا کہ ضمنہ تمام حرکتوں میں قوی ترین حرکت ہے

ہلنہ سے منطق کے ان مسائل اور تعبیرات کی طرف اشارہ ہے جو مصنف کے ذہن میں مستحضر ہیں بالفاظ دیگر ہلنہ سے الفاظ اور معانی کے اس مجموعہ کی طرف اشارہ ہے جو مصنف کے ذہن میں حاضر ہے بعض حضرات نقوش کو بھی مثلاً الیہ میں شامل کرتے ہیں لیکن تحریر کندیا اور بحر العلوم کی رائے کے مطابق یہ ایک مہمل خیال ہے

رسالۃ بروزن کتابتہ مصدر ہے اسم مفعول کے معنی میں ہے گویا رسالہ بمعنی مسئلہ ہے اور مسئلہ سے مراد مسائل مسئلہ ہے یعنی یہ مسائل ہیں جو طالبین کی خدمت کے لئے پیش کئے جا رہے ہیں اور جہاں کہیں کوئی منطق کا دلدادہ ہے اس کے لئے بصورت کتاب ارسال کئے جا رہے ہیں

صنائعہ بروزن رسالۃ چیدہ ہنر وہ علم فن جسمیں پوری مہارت اور کامل دستگاہ ہو۔  
الذین ان ترازو یہاں فن منطق مراد ہے منطق کو میزان اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس سے رائیں اور فکریں تولی جاتی ہیں جو منطق کے قوانین کے مطابق ہوتی ہیں وہ صحیح ہوتی ہیں اور جو اس کے قوانین کے مطابق نہیں ہوتیں وہ فاسد ٹھہرتی ہیں۔

مشکلاً لعلوم علوم کی سیر بھی علوم کا دینہ۔ اس رسالہ کا نام سلم العلوم اس لئے رکھا ہے کہ اس کو پڑھ کر ہر علم تک انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔

بین المتن متن جمع ہے متن بفتح التاء کی متن وہ کتاب ہے جو اپنے ایک ازاں جامعیت کی وجہ سے محتاج شرح ہو مصنف نے اپنی کتاب کے لئے دعا کی ہے کہ خدا یا اس رسالہ کو ایسا بنادے جیسا کہ سورج ستاروں کے درمیان ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح سورج کے آنے سے ستارے مدہم ہو جاتے ہیں یا چمپ جاتے ہیں اسی طرح اس متن کو اس قدر شہرت عطا فرما اتنی مقبولیت سے نواز دے کہ دوسرے متن اس کے مقابلے میں گناہ ہو جائیں پوری کتاب دوسری کتابوں کی یاد دلوں سے بھلا دے حق تعالیٰ نے ماں کی یہ دعا قبول

فرمانی اور سلم کو ایسی ہی شہرت بخشی۔

مُقَدِّمۃ اس لفظ کے بارے میں ظاہر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ یہ دال کے فتح کے ساتھ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کے معنی مقدم کئے ہوئے آگے رکھے ہوئے پہلے لائے ہوئے کے ہیں، جو محکمہ مقدمہ کتاب میں سر کتاب لایا جاتا ہے اس لئے اس معنی میں کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا اور چونکہ اصل لغت میں تقدم متعدی ہے اس لئے اس صورت میں تعدیہ بھی برقرار رہتا ہے لیکن امام عربیت علامہ جابر السدس نے فتحی نے فائق میں تنبیہ کی ہے کہ مقدمہ دال کے کسر کے ساتھ ہے اس کو دال کے فتح سے پڑھنا باطل ہے اس تنبیہ کی بنیاد پر یہی طے ہوا کہ مقدمہ دال کے کسر کے ساتھ ہے اب شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ دال کے کسر سے پڑھنا مفہوم کے اعتبار سے نادرست کیونکہ اس کا ترجمہ ہوگا دوسرے کو مقدم کرنے والا اور واقعہ یہ ہے کہ یہ خود دوسرے کا مقدم کیا ہوا ہے نہ کہ دوسرے کو مقدم کرنے والا ہے۔ اس شبہ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ صیغہ لازم یعنی مقدمہ (مہ) (رنے والا) کے معنی میں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ مقدمہ میں تقدیم یعنی مقدم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، کیونکہ جو لوگ مقدمہ پڑھ کر کتاب پڑھتے ہیں وہ لوگوں پر علم فہم میں فائق اور مقدم رہتے ہیں جو مقدمہ پڑھے بغیر کتاب پڑھ ڈالتے ہیں اب علامہ زبان میں یوں کہتے کہ مقدمہ اپنے عالم کو مقدم رکھتا ہے اس پر جو مقدمہ سے جاہل ہے۔ مقدمہ کا مانہ مقدمۃ ہمیشہ ہے مقدمہ ہمیشہ شکر کا وہ دستہ اور لشکر کی وہ ٹولی ہے جو لشکر سے آگے بھیجی جاتی ہے بہرہذا میں اس کو ہر اول دستہ کہتے ہیں۔ اب ایک بحث یہ رہ گئی کہ مقدمہ کی تعریف کیا ہے اور اس کے استعمال کتنے ہیں؟ علامہ سعد الدین تفتازانی کی رائے ہے کہ لفظ مقدمہ مشترک ہے دو معنی میں۔ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب۔ مقدمۃ العلم۔ وہ چیزیں جن پر علم کا آغاز موقوف ہو اور وہ چیزیں حد کا علم، موضوع کا علم اور غایت و غرض کا علم ہے مقدمۃ الکتاب۔ کتاب کا وہ حصہ ہے جو مقصد کتاب سے پہلے مذکور ہوا اور مقصود میں نافع ہو دونوں تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امور ثلاثہ یعنی فن کی تعریف فن کا موضوع فن کی غایت مقدمۃ العلم بھی ہیں اور مقدمۃ الکتاب بھی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ مقدمۃ العلم کا مصداق ان امور ثلاثہ کے مقابلہ میں معانی ہیں اور مقدمۃ الکتاب کا مصداق وہ الفاظ ہیں جن سے ان مفہوموں کو تعبیر کیا جاتا ہے

متقدمین میں صرف مقدمۃ العلم کی اصطلاح رائج تھی مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ سعد الدین تفتازانی کی ایجاد ہے اب سوال یہ ہے کہ تفتازانی نے اصطلاح جدید کی زحمت کیوں فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تفتازانی کی نگاہیں اصطلاح قدیم میں ایک عیب نکلتا تھا اور وہ یہ ہے کہ اہل منطق کے اس جملہ مُقَدِّمۃ فی الامور الثلاثۃ میں ظن اور منظوف میں عینیت یعنی دونوں کا ایک ہونا لازم آتا تھا اسی کو ظریفیت المثلی لفظ کہتے ہیں مختصر لفظوں میں یوں کہتے کہ قدیم اصطلاح میں ظریفۃ الثمن لنفس لازم آتی ہے اور وہ اس طرح کہ مقدمۃ فی الامور ثلاثہ میں مقدمۃ منظوف ہے اور امور ثلاثہ طرف ہے اور مقدمۃ اصلا مود ثلاثہ دونوں ایک ہی چیز ہیں تفتازانی کی اصطلاح جدید میں یہ عیب رفع ہو جاتا ہے اور ظن و منظوف کی عینیت باقی رہتی کیونکہ اصطلاح جدید کے پیش نظر مقدمۃ فی الامور

الثلثہ میں یہ کہہ دیا جائے گا کہ مقدمہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے جو نام ہے مفہوم اور معانی کا اور الا میرا الثلثہ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے جو نام ہے الفاظ کا پس منظوف معانی بنے اور الفاظ ظرف بنے منظوف اور ظرف ہذا الگ چیزیں ہوتیں۔  
الحاصل مقدمہ مشترک لفظی ہے امور ثلثہ کے الفاظ اور کچھ معانی کے الفاظ اور علم العلوم لکھنی اور حق سید السند کے رائے یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی جدید اصطلاح گھڑنے کی کوئی حاجت نہیں یہ ایک بے سود زحمت ہے مقدمہ صرف ایک معنی مایہ توقف علیہ الشرع فی العلم کے لئے وضع ہوا ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں اس حقیقی معنی کا مصداق امور ثلثہ کا علم اور ان کا ادراک ہے یعنی فن کی تعریف کا علم، فن کے موضوع کا علم، فن کی غرض کا علم۔ لیکن مجازاً ان الفاظ و تعبیرات پر بھی مقدمہ کا لفظ بولا جاتا ہے جو امور ثلثہ کے مفہوم پر دلالت کرتی ہیں پس مقدمہ فی الامور الثلثہ میں مقدمہ سے مراد امور ثلثہ کے ادراکات اور علوم ہیں اور امور ثلثہ سے مراد الفاظ ہیں معانی منظوف ہیں اور الفاظ ظرف ہیں پہلے معنی میں مقدمہ کا استعمال حقیقت ہے اور دوسرے معنی میں مجاز ہے لہذا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مقدمہ میں حقیقت اور مجاز کی شکلیں نکال لی جائیں نہ یہ کہ اس میں اشتراک مانا جائے اور اصطلاح جدید کی زحمت اٹھائی جائے **بَابُ التَّجَاوُزِ اَوَّلِي مِنَ الشَّرَائِكِ**

اس اختلافی مسئلہ سے ذہن کو یکسو کر لینے کے بعد مقدمہ کی وضاحتی تعریف ذہن نشین کرنی جائے۔ یہاں مقدمہ ان تین چیزوں کا نام ہے جن پر فن منطق کا شروع کرنا موقوف ہے۔ منطق کی تعریف۔ منطق کی غرض۔ منطق کا موضوع اور موقوف ہونے سے مراد موقوف کا موقوف علیہ پر مرتب ہونا ہے جس کو **اِنْ فُجِدَ فَوْجُکَ** اور **مَصْحُوْلٌ دَخَلَ الْغُلَامُ** کے لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے یہاں **لَوْلَاہُ لَا کَمْتَنَعُ** والا توقف مراد نہیں ہے مثلاً شروع فی العلم موقوف ہے اور امور ثلثہ موقوف علیہ ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شروع فی العلم امور ثلثہ پر مرتب ہے یعنی جو شخص امور ثلثہ کا علم حاصل کر لے وہ اس کے بعد علم کو شروع کر سکتا ہے یعنی ہرگز نہیں کہ اگر امور ثلثہ کا علم نہ ہو تو علم کا شروع کرنا ہی ممکن نہ ہو۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ توقف سے مراد لولاہ لا متنع ہی ہے لیکن موقوف مطلق شروع فی العلم نہیں بلکہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ ہے اب مقدمہ کے معنی یہ ہوئے وہ چیزیں جن پر علم کی بصیرت موقوف ہو اور ظاہر ہے کہ بصیرت امور ثلثہ کے بغیر ناممکن ہے۔ مابقی نے مقدمہ کے ذیل میں امور ثلثہ کے سوا کچھ اور بھی چیزیں ذکر کی ہیں مثلاً علم کی تعریف، علم کی قسمیں، بیداشت و نظریات، اہیات مطالب وغیرہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں امور ثلثہ کے لئے موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو امور ثلثہ کا تحقق نہیں ہو سکتا مثال کے طور پر جب تک بدہیات اور نظریات کی قسمیں نہیں نکلتیں اس وقت تک نظریہ فکر متحقق نہیں ہوتی اور جب تک نظریہ فکر کا تحقق نہیں ہوتا اس وقت تک نظریہ فکر میں غلطی واقع ہونے کا بھی تصور نہیں ہوتا اور جب تک غلطی کا ثبوت نہیں ہوتا اس وقت تک منطق کی ضرورت اور منطق کی حقیقت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح نظریہ فکر جس کا دوسرا نام طلب مہولات بالمعلومات ہے اس کا تحقق اہیات مطالب ہی سے ہوتا ہے پس مذکورہ بحثیں جو کہ امور ثلثہ سے مبرا تعلق رکھتی ہیں اس لئے مقدمہ کے تحت ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

## العلم التصویر وهو الحاضر عند المدرك

ترجمہ :- علم تصویر ہے اور علم وہ ہے جو مدرك کے پاس موجود ہے

**تشریح :-** اس عبارت میں دو چیزیں قابل بحث ہیں ایک لفظ التصور دوسرے الحاضر عند المدرك لیکن ان دونوں بحثوں میں جانے سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں حصولی علم کی یہی تقسیم اول ہے اور علم انہی قسموں میں منحصر ہے

علم حصولی یہ معلوم کا بذاتہ مدرك کے پاس موجود ہونا ہے جس طرح خارجی مشاہدات ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں۔ یا جس طرح آئینہ دیکھنے والا اپنے خارجی وجود کے ساتھ آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے علم حصولی میں علم اور معلوم دونوں ذاتاً و اعتباراً ایک ہوتے ہیں حق تعالیٰ کو تمام عالم کا جو علم ہے وہ علم حصولی ہے اور انسانوں کو جو اپنے نفوس کا علم ہے وہ بھی حصولی ہے مگر پہلا حصولی قدیم ہے اور دوسرا حصولی حادثہ جو علم حصولی۔۔۔ شے کی صورت اور اس کی حقیقت کلیہ کا مدرك کے پاس حاصل ہونا ہے علم حصولی کی دو قسمیں ہیں تصویر فقط تصدیق۔

اس مختصر تمہید کے بعد پہلی بحث شروع کی جاتی ہے ماتن نے العلم کے بعد التصور کا لفظ رکھا ہے اور التصور کا العلم پر حمل کیا ہے اس حمل سے اس بات پر تنبیہ کرنی مقصود ہے کہ علم اور تصور مرادف ہیں دونوں نام میں اور یہ طے شدہ ہے کہ تصور کی تعریف وہی ہے جو علم حصولی کی تعریف ہے پس ثابت ہوا کہ العلم التصویر میں العلم سے مراد علم حصولی ہے، اور تصور فقط، اور تصدیق کا مقسم بھی علم حصولی ہی ہے۔ دوسری چیز ہو الحاضر عند المدرك ہے اس میں ہو کی ضمیر مطلق علم کی طرف راجع ہے جو اپنے مقیاس یعنی علم حصولی کے ضمن میں موجود ہے۔ گویا یہ تقسیم بعد التخصیص ہے۔ مقسم علم خاص کو بنا یا گیا ہے اور تعریف علم عام کی کی گئی۔ اور ہم نے مطلق علم کو مرجع اس لئے قرار دیا ہے کہ الحاضر عند المدرك کی تعریف مطلق علم ہی کی تعریف ہے علم کی قسم خاص کی تعریف نہیں ہے اس تعریف میں علم حصولی اور علم حصولی بھی اقسام آجاتے ہیں کیونکہ الحاضر کے معنی موجود ہونے والا، پاس آنے والا حاضر ہونے والا کے ہیں اب یہ وجود حضور خواہ بلا واسطہ ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہے خواہ بواسطہ صورت ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہے نیزہ حضور ذاتیات کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم بالکنہ اور علم بالکنبہ میں ہے یا عرضیات کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم بالوجہ اور علم بوجہ میں ہے غرضیکہ الحاضر تمام قسموں کو شامل ہے علم حصولی کو علم بالکنہ اور علم بالکنبہ کو اور علم بالوجہ اور علم بوجہ کو۔ اسی طرح ماتن نے فی ظرفیہ کے ساتھ فی المدرك نہیں کہا ہے بلکہ عند المدرك کہا ہے کیونکہ فی المدرك میں صرف کلیات کا علم آتا ہے اس لئے کہ کلیات ہی ہیں جن کا ظرف قوت مدرك ہے جزئیات قوت مدرك کے نزدیک ایک آلہ باطنی میں رہتی ہیں اسی طرح ماتن نے المدرك فرمایا ہے العقل نہیں کہا ہے کیونکہ عقل کا ثبوت صرف ممکن کے لئے ہے اس لئے کہ عقل اس جو ہر مجرد عن المادة کا نام ہے جو جو بدن تو نہیں لیکن قرین



بدن اور مجاہد بدن ہے بر خلاف مدرک کے کہ اس کا ذات واجب اور ممکن دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے پس فی العقل میں صرف علم ممکن آتا تھا اور عند المدرک میں علم ممکن اور علم واجب دونوں شامل ہیں مذکورہ بالا بیان سے ناظرین سمجھ گئے ہونگے کہ ماتن کے ان تین تصرفات الحاصل کی بجائے الحاکم اور ذاتی کے بجائے عند العقل کی کا المدرک نے تعریف میں کتنا عموم پیدا کر دیا اگر یہ تصرفات نہ ہوتے اور یہ انوکھی تعریف نہ کی جاتی تو یہ عموم ہرگز نہ پیدا نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ ماتن کی دوسرے نگا ہوں نے نئی تعریف گڑھ لی اور پرانی وہ مشہور تعریف یعنی الصورة المحاصلة فی العقل اور حصول صورة الشئ فی العقل "تھوڑی۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ مِنْ أَجْلِ الْبَدَنِ يَتَأْتِي نَعْمَةً تَنْقِصُ حَقِيقَتَهُ غَيْرُ حَقٍّ

ترجمہ ۱۔ کہنا انتہائی دشوار ہے اور حق بات یہ ہے کہ علم بدہیات میں سے دو صفت ترین بدہی ہے ہاں اس کی ماہیت کو واضح کرنا

تشریح ۱۔ یہ بحث علم کی بدہیات و نظریات پر ہے، امام رازی فرماتے ہیں علم بدہی ہے یعنی علم کا جاننا نظریات پر موقوف نہیں ہے علم کو بلا تعریف کے جاننا جاسکتا ہے جس طرح سردی اور گرمی کا علم محتاج تعریف نہیں ہے۔ امام غزالی اور متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اس کا جاننا نظریہ نہ کر پر موقوف ہے اور جس طرح دیگر نظریات تحدید تعریف اور حدود سے پہچانے جاتے ہیں اسی طرح علم بھی تعریف و تحدید ہی سے پہچانا جاسکتا ہے یہ بات کہ علم کی تعریف آسانی سے کی جاسکتی ہے یا نہیں تو اس بارے میں متکلمین کی رائے یہ ہے کہ علم محض التحدید ہے یعنی اس کی تعریف کرنی آسان ہے اور حضرت غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ علم متعسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف کرنی انتہائی دشوار ہے۔ امام رازی کی دلیل یہ ہے کہ علم کو اگر نظری ماننے میں تو دور لازم آتا ہے دور کے معنی میں موقوف علیہ کا موقوف بنجانا یعنی شے خود اپنی ذات پر موقوف ہو جائے جس کو اصطلاح منطق میں توقف الشئ علی نفسہ کہتے ہیں، اور دور اس طرح لازم آتا ہے کہ دوسری چیزوں کا جاننا علم پر موقوف ہے پس علم موقوف علیہ ہوا اور دیگر اشیاء پر موقوف ہوئیں اب اگر علم نظری ہے تو اس کا جاننا دوسری چیزوں پر موقوف ہوگا پس موقوف علیہ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ ناجائز ہے لہذا علم کا نظری ہونا ناجائز ہے متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ علم کے لئے جنس بھی ہے اور فعل بھی ہے اور جس کے لئے جنس فعل میسر آجائیں اس کی تعریف میں کیا وقت ہے۔

علم کے لئے جنس کا ہونا تو یوں ثابت ہے کہ علم مقولات عشر جنکو اجناس عالیہ بھی کہتے ہیں انہیں سے تین مقولوں کے تحت برسبیل احتمال و بدلیت داخل ہے یعنی یا مقولہ کیف سے ہے یا مقولہ اضافت سے ہے یا مقولہ انفعال سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب علم کے لئے جنس ثابت ہوگی تو اس کے لئے فعل کا ثابت ہونا یقینی ہے اس لئے کہ مثل ما لہ حیثیۃ فکلفہ منطقیوں کا مسلہ ہے ورنہ لازم آئیگا کہ مبہم محصل ہوئے بغیر پایا جائے جو کہ محال ہے۔ الحاصل علم کے لئے جنس بھی ہے اور فعل بھی ہے اور جو چیز جنس فعل دونوں سے مرکب ہے وہی تعریف

ہے پس علم کی تعریف سہل ہے اس میں کوئی دقت نہیں ہے  
 امام غزالیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحدید و تعریف کا مدار ذاتیات و عرضیات کا امتیاز ہے یعنی کسی فہم کی تعریف  
 کرنے سے پہلے ایک مرحلہ یہ ہے کہ اس شے کی ذاتی اور عرضی چیزوں کو الگ الگ کر لیا جائے اور یہ پہچان لیا جائے  
 کہ اس کی جنس کوئی شے ہے اور اس کا عرض عام کیلئے کوئی چیز فصل ہے اور کوئی چیز خاصہ ہے اور یہ امتیاز محسوسات  
 کی جنس و عرض عام اور فصل و خاصہ میں مشکل ہے کیونکہ جنس عرض عام سے مشتبہ ہو جاتی ہے اور خاصہ فصل سے متشابہ ہو جاتا  
 ہے پس علم جو ایک خالص مقولہ ہے اس کی جنس فصل اور خاصہ و عرض عام کا امتیاز مشکل ترین امور میں سے ہے  
 ماقن کا فیصلہ یہ ہے کہ علم کے دو معنی ہیں ایک معنی اجمالی دوسرے معنی تفصیلی۔

معنی اجمالی جس کو عربی میں ادراک اور فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ روشن ترین بدیہی ہے  
 یہ معنی ذہن میں بغیر نظر و فکر کے آجاتے ہیں اور سچے اور حقائق تک اس معنی کو جانتے ہیں۔ البتہ معنی تفصیلی جس میں  
 یہ متین ہو جائے کہ علم بسیط ہے یا مرکب اور پھر مقولہ کیف سے ہے یا مقولہ اضافت اور مقولہ انفعال سے  
 ہے وہ نظری بھی ہے اور اس کی تحقیق و تعیین نہایت دشوار بھی ہے کیونکہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور ہر شخص نے  
 اپنی تحقیق کے مطابق علم کی حقیقت بیان کی ہے جس نے علم کی تعریف حالت ادراکیہ سے کی ہے وہ علم کو مقولہ کیف  
 سے قرار دیتا ہے۔ جو لوگ حصول صورۃ اشئی کو علم کہتے ہیں ان کے نزدیک علم مقولہ اضافت کے تحت داخل ہے  
 بعض نے علم کی تعریف قبول النفس سے کی ہے ان کے نزدیک علم مقولہ انفعال سے ہے

ماقن کے فیصلہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ بڑا بہت و نظریات کا نزاع لفظی ہے بواعظ لفظی یہ ہے کہ فریقین  
 ایک ایسے لفظ کی جانب متوجہ ہوں جو دو معنیں ہو ایک فرقی ایک معنی مراد لے اور اس پر ایک حکم لگا دے  
 اور دوسرا فرقی دوسرے معنی مراد لے اور اس پر دوسرا حکم لگا دے۔ علم کہ بڑا بہت و نظریات کے اختلاف میں یہی  
 ہوا ہے کہ ایک فرقی نے علم کے معنی اجمالی مراد لئے اور اس پر بدیہی ہونے کا حکم لگا دیا اور دوسرے نے علم  
 کے معنی تفصیلی مراد لئے اور اس پر نظری ہونے کا حکم عائد کر دیا اور دونوں حق بجانب ہیں۔

کالتوسر و الشتر و سہا یہ فقرہ فقیر بھی ہو سکتا ہے اور مثال بھی۔ نظیر اس جزئی کو کہتے ہیں جو ماقبل کی وضاحت  
 کے لئے لائی جائے اور ماقبل کا فرد نہ ہو مثلاً یوں کہیں کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے زید قائم میں زید مرفوع ہے  
 یہاں زید نظیر ہے مثال نہیں۔ مثال اس جزئی کو کہتے ہیں جو ماقبل کی وضاحت کے لئے لائی جائے اور اس کا فرد  
 بھی ہو مثلاً یوں کہیں کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے ضرب زید میں زید۔

نظیر ماننے کی صورت میں دعویٰ بلا دلیل رہیگا۔ مفہوم یہ ہوگا کہ معقولات میں علم اسی طرح روشن بدیہی ہے جس  
 طرح محسوسات میں نور اور وجدانیات میں سرور بدیہی ہیں ظاہر ہے کہ کسی وجدانی یا شعوری چیز کے بدیہی ہونے سے  
 یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی عقلی شے بھی بدیہی ہو

اگر مثال مانتے ہیں تو لفظ علم مفہور ماننا ہوگا عبارت یوں ہوگی "کا علم بانور و السور" مفہوم یہ ہوگا کہ مطلق علم

اسی طرح بدیہی ہے جس طرح علم کے دو خاص فرد علم نوا اور علم سرود بدیہی ہیں اور ظاہر ہے کہ بجاہت خاص مستلزم ہے بجاہت عام کو پس علم نوا و علم سرود کی بجاہت مطلق علم کی بجاہت کے لئے دلیل ہے حاصل یہ کہ کانور و السرور کو مثال قرار دینے میں گو ایک لفظ مقدر ماننے کی رحمت ہے مگر دعویٰ مدلل ہو جاتا ہے

فَإِنْ كَانَ إِعْتِقَادًا لِّلنَّسَبِ خَبَرِيَّةً فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ وَالْأَخَرُ فَتَصَوُّرٌ سَادِجٌ

ترجمہ ۱۔ اب اگر یہ علم نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق اور حکم ہے درہ تصور ساذج ہے

یہ علم کی قسموں کا بیان ہے علم کی دو قسمیں ہیں تصدیق اور تصور ساذج

**تشریح ۱۔** تصدیق نسبت خبریہ کے اعتقاد جازم کا نام ہے دراصل اعتقاد کی چھ قسمیں ہیں علم، حکم، شک، یقین، جہل مرکب، تقلید۔ دلیل حصر یہ ہے کہ اعتقاد جازم ہوگا یا غیر جازم (جازم بمعنی غیر کا احتمال نہ رکھنے والا) اور غیر جازم وہ ہے جس میں غیر کا احتمال ہو) اگر غیر جازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں دونوں جانب برابر ہو جائے یا ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوگی اگر دونوں جانب برابر ہیں تو شک ہے اور اگر ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوگی تو جانب راجح ظن ہے اور جانب مرجوح دہم ہے۔

اسی طرح اعتقاد جازم کی دو صورتیں ہیں واقع کے مطابق ہے یا واقع کے مطابق نہیں ہے اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو جہل مرکب اور اگر واقع کے مطابق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کسی کے شک پیدا کرنے سے زائل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر زائل ہو سکتا ہے تو تقلید ہے اور اگر نہیں زائل ہو سکتا تو یقین ہے۔ تصدیق کی تعریف میں اعتقاد سے اعتقاد جازم مراد ہے لہذا شک احد دم تصدیق سے خارج ہے پس نسبت خبریہ کا ظن ہو یا اس کا جہل مرکب ہو یا اس کی تقلید ہو یا یقین ہو تو یہ سب صورتیں تصدیق ہیں اور اگر ایراء ہو تو تصور سادہ ہے تصور ساذج یا تصور ساذج میں کئی صورتیں ہیں، اول یہ کہ نسبت ہی نہ ہو، دوم یہ کہ نسبت تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو، سوم یہ کہ نسبت خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو چہاں یہ کہ نسبت خبریہ کا شک یا دہم ہو تو یہ سب شکیں تصور ساذج ہیں

**قول التشریح ۱۔** آتن نے تصدیق حکم کا لفظ کیا ہے اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ وہ حکماء کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں۔ دراصل ماہیت تصدیق میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجہود کا نام ہے حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور تصورات ثلثہ اس حکم کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ پس تصورات ثلثہ امام رازی کے قول کے مطابق رکن اند شرط ہیں اور حکماء کی رائے کے موافق شرط ہیں۔

وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْأَلْزَامِ الْخَطَرُ وَسَرَّةٌ

ترجمہ ۱۔ اندوہ دونوں اور اک کی دو قسمیں ہیں جو آپس میں متباہن ہیں بجاہت

**تشریح ۱۔** یہ تصور اور تصدیق کے درمیان نسبت کا بیان ہے ان دونوں کے درمیان متباہن کی نسبت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ دو مختلف حقیقتیں ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسری پر صادق

نہیں آتی۔ کیونکہ ہمارا وجدان خود فیصلہ کرتا ہے کہ تصور عظم کی ایک الگ قسم ہے اور تصدیق اس کی دوسری طبعہ قسم ہے بعض لوگوں نے اس تباہی پر رد فیصلہ لانے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں میں اس لئے تباہی ہے کہ ان کے لوازم میں تباہی ہے کیونکہ تصور کا لازم یہ ہے کہ وہ ہر شے سے متعلق ہو جائے جبکہ تصدیق ہر شے سے متعلق نہیں ہوتی اور لوازم کا تباہی مندرجات کے تباہی پر دلالت کرتا ہے ورنہ ایک ہی ذات میں متناقضات کا اجتماع لازم آئے گا پس تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ہے مگر یہ دلیل مندوش ہے اس لئے کہ علی الاطلاق لوازم کا تباہی مندرجات کے تباہی پر دلیل نہیں ہے چنانچہ سواد اور بیاض ایسے لازم ہیں جن کی ماہیتیں متباہی نہیں سواد حبشی کو لازم ہے اور بیاض رومی کو لیکن اس کے باوجود ان کے مندرجات یعنی حبشی اور رومی میں تباہی نہیں ہے بلکہ دونوں ماہیت انہی میں متحد ہیں ہاں! اگر لوازم، لوازم ماہیت ہیں تو ان کا تباہی یقیناً مندرجات کے تباہی کو مستلزم ہوگا اور کسی لازم کے لئے لازم ماہیت ہونیکا فیصلہ کرنا نہایت دشوار ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے لازم ماہیت سمجھا ہے وہ لازم ماہیت نہ ہو بلکہ لازم وجود ہو پس علی الاطلاق لازم کے تباہی کو مندرجات کے تباہی کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ لہذا یہ استدلال ناقص ہے اسی بنا پر اتنے نے تصور و تصدیق کے تباہی کو بدیہی کہا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس تباہی کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا استدلال کی حاجت نہیں ہمارا وجدان خود فیصلہ کرتا ہے کہ یہ دونوں متباہی حقیقتیں ہیں

**ذیل التشریح**۔ من الادراک کے تعلق میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا تعلق نوعان سے ہو دوم یہ کہ اس کا تعلق متبائنات سے ہو پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق اور تصور دونوں ادراک میں لیکن ان دونوں میں تباہی کی نسبت ہے گویا ادراک بمعنی حصول صورة اشئی یا بمعنی الحاضر عند الدراک ایک جنس ہے اور تصور و تصدیق اس کے دو مختلف افراد ہیں۔ اس تشریح کے مطابق متن میں ان لوگوں پر رد ہے جو تصدیق کو ادراک کے لواحق میں سے مانتے ہیں ادراک نہیں مانتے دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ دونوں ایسی قسمیں ہیں جن میں ادراک کے اعتبار سے تباہی ہے یعنی تصور میں ادراک ہے اور تصدیق لواحق ادراک سے ہے یعنی وہ کیفیت ہے جو ادراک کے بعد ذہن کو پیش آتی ہے

**نحو لاجحہ۔ فی التصور فی تعلق بکل شیئی**

**ترجمہ**۔ ہاں تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے چنانچہ ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔  
**تشریح**۔ یہ ایک قسم کا استدراک اور غلط فہمی کا ازالہ ہے اور وہ غلط فہمی دھما نوعان متبائنات من الادراک سے پیدا ہو سکتی ہے غلط فہمی یہ ہے کہ جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ہے تو ان دونوں کا ایک دوسرے سے تعلق ہی نہیں ہو سکتا اس کا ازالہ اس طرح کیا گیا کہ تباہی ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے ان دونوں کے درمیان تباہی ہونے کے باوجود تصور و تصدیق سے تعلق ہو سکتا ہے

اور تصور میں تو کسی قسم کی رکاوٹ ہے ہی نہیں اس میں اتنی وسعت ہے کہ وہ خود اپنی ذات (تصور) سے اور اپنی نقیض (لا تصور) سے اور اپنی ضد (تصدیق) سے انفرج سبھی سے متعلق ہو سکتا ہے کیونکہ ان سب چیزوں کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اور کسی شے کے مفہوم کا ذہن میں حاصل ہوجانا ہی تصور ہے (علامین)

**ذیل التشریح** یاد رہے کہ تصور کے تعلق کے بارے میں محققین اور دیگر علماء منطق کا اختلاف ہے دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ تصور حکم یعنی تصدیق سے متعلق نہیں ہوتا لیکن محققین کا مسلک یہی ہے کہ تصور حکم سے بھی متعلق ہوتا ہے مان نے "فیتعلق بكل شیء" کہہ کر محققین کی تائید کی ہے۔ بعض لوگوں نے "فیتعلق بكل شیء" پر یہ اشکال کیا ہے کہ یہ عبارت خطبہ کے لا تصور سے متناقض ہے یعنی خطبہ میں مصنف نے تو یہ کہا ہے کہ حق تعالیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ دعویٰ ہے کہ تصور ہر شے سے متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ حق تعالیٰ سے بھی اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں ایک خاص قسم کے تصور کی نفی کی گئی تھی یعنی تصور بالکنہ اور بکیمہ کی اور یہاں مطلق تصور کا اثبات مقصود ہے خواہ بالوجہ ہو خواہ بوجہ ہو پس یہ دونوں قسمیں واجب تعلق کے لئے ثابت ہو سکتی ہیں (شکیل احمد قمبری)

وَههنا شك مشهورٌ وهو أنَّ العِلْمَ وَالْمَعْلُومَ مُتَعِدَّانِ بِالذَّاتِ فَإِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيقَ فَمَعْنَاهُ وَاحِدٌ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّهَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيقَةً

**ترجمہ** ۱۔ اور یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں پس جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو وہ دونوں ایک ہو گئے حالانکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے متباہن ہیں **تشریح** ۱۔ ہننا کا سنا ثانیہ نوعان متباہنان ہے شک کرنے والے فاضل ستر آبادی ہیں یا فخریہ کندی کے مطابق ماخرین کی ایک جماعت ہے۔ اس شک کا سمجھنا چار مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ اشیاء کا تصور بانفسہا ہوتا ہے یا مشابہا نہیں ہوتا یعنی ذہن میں حصول شے کے مثل کا نہیں ہوتا بلکہ شے کی ماہیت کلیہ کا حصول ہوتا ہے مثلاً جب ہم کسی انسان کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس انسان کی شبیہ نہیں آتی بلکہ اس انسان کی ماہیت کلیہ یعنی حیوان ناطق ذہن میں آتی ہے پھر اس ماہیت کلیہ کو ذہن ایسا شخص دے دیتا ہے جو اس کے خارجی شخص کے ماثل ہوتا ہے۔

مقدمہ دوم یہ ہے کہ علم اور معلوم ذاتاً متحد ہیں صرف اعتباری فرق ہے یہ مقدمہ اہل منطق کے یہاں مسلم ہے اس لئے اس کی تشریح کی چنداں ضرورت نہیں ہے تاہم بعض سہیل و قویض ہم اس کی تشریح کئے دیتے ہیں علم اور معلوم متحد اس طرح ہیں کہ جس شے کا آپ نے تصور کیا ہے اور جو شے ذہن میں پہنچی ہے اس کے دو درجے ہیں چلا درجہ حصول ہے دوسرا درجہ شخص ہے درجہ حصول یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام نہ شروع کرے بس امانت کے طور پر محفوظ رکھے اس کے بعد درجہ شخص یہ ہے کہ ذہن اس پر اپنا کام شروع کر دے یعنی اس کو

شخص دیدے اس کو اپنا لے اس کو اپنی گرفت میں لے لے۔ شئی جب تک درجہ حصول میں ہے معلوم ہے اور جب اس کو شخص مل جاتا ہے تو وہی غنیمت بن جاتی ہے معلوم ہوا کہ علم اور معلوم ذات کے اعتبار سے متحد ہیں فرق ان میں صرف اس اعتبار سے ہے کہ معلوم درجہ حصول میں ہے اور علم درجہ شخص میں ہے۔  
مقدمہ سوم یہ ہے کہ تصور ہر شے سے متعلق ہوتا ہے۔

مقدمہ چہارم یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں تباہی ہے۔ ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد سمجھئے کہ مسترض کہتا ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی کا دعویٰ باطل ہے اس لئے کہ اس سے اجتماع متنافیین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہے اور اجتماع متنافیین اس طرح لازم آتا ہے کہ ہم مقدمہ سوم کی بنا پر زیور قائم کے درمیان جو نسبت ہے اس کا تصور کرنے میں کیونکہ تصور ہر شے سے تعلق ہو سکتا ہے اور نسبت بھی ایک شے ہے لہذا اس سے بھی متعلق ہو سکتا ہے پس تصور علم ہوا اور نسبت معلوم ہوئی اور مقدمہ اول کی بنا پر یہ دونوں متحد ہوئے اور جب اسی نسبت کا یقین ہو گیا تو یہ یقین تصدیق بن گیا پس گویا تصدیق بھی نسبت سے متعلق ہوئی اور چونکہ تصدیق بھی ادراک اور علم کی قسم ہے اس لئے جب تصدیق نسبت سے متعلق ہوئی تو تصدیق علم ہوئی اور نسبت معلوم ہوئی اور علم اور معلوم متحد ہوتے ہیں لہذا تصدیق اور نسبت متحد ہو گئیں اب صورت یہ بنی کہ تصور متحد ہے نسبت سے اور نسبت متحد ہے تصدیق سے اور متحد کا متحد ہوتا ہے لہذا تصور اور تصدیق متحد ہو گئے حالانکہ جو تھا مقدمہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباہی ہے پس تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک میں اتحاد و تباہی دو متضاد وصف جمع ہو گئے یہی اجتماع متنافیین ہے

وحده على ما تفردت به ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانما من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفطيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطا رابطيا اتحاديا كالحالة الذوقية بالمذوقات فبادت صورة ذوقية والسبعية بالمسموعات وهكذا فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصدیق فتفارقهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينين بحسب حقيقتها فتفكر

ترجمہ :- اور اس اشکال کا حل اس شعر کے مطابق جس میں میں متفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علم کے معنی میں ہے کیونکہ صورت علم حصول فی الذہن کے اعتبار سے معلوم ہے اور قیام بالذہن کے اعتبار سے علم ہے



پیش کش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم اس لئے ہوتی کہ حالت اور اکیہ اپنے وجود اور تسامی کی وجہ سے صورت سے متصل ہو گئی ہے اور اس اتصال نے ان دونوں (صورت علمیہ، حالت اور اکیہ) کے درمیان ربط اور اتحاد پیدا کر دیا جیسا کہ حالت ذوقیہ کا اختلاط ہوا ہے غدوات کی صورتوں سے پس حالت سمیعہ صورت سمیعہ ہو گئی ہے اور اسی طرح دیگر سمومات پس وہ حالت اور اکیہ منقسم ہوئی ہے تصور اور تصدیق کی جانب۔ پس تصور اور تصدیق کا تفاوت خواب اور بیداری کے تفاوت کی طرح ہے کہ دونوں ایک ذات کو عارض ہوتی ہیں اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے متبائن ہیں لہذا غور کر لو یہ حکم مشہور کا جواب ادا اس کا حل ہے۔ حل کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم مشہور کے مقدمہ ثانیہ میں جو علم و معلوم کے اتحاد کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ علم صورت علمیہ کے معنی میں ہے جو درحقیقت علم نہیں ہے اور تصور و تصدیق اس کی قسمیں نہیں ہیں، علم درحقیقت حالت اور اکیہ کا نام ہے اور تصور و تصدیق اسی کی قسمیں ہیں اور حالت اور اکیہ اپنے معلوم کے ساتھ ہرگز متحد نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے علم دوم معنی میں متصل ہے اول صورت علمیہ دوم حالت اور اکیہ صورت علمیہ میں علم اور معلوم متحد ہیں یعنی صورت علمیہ جب تک حصول فی الذہن کے درجہ میں ہے معلوم ہے اور یہی جب قیام بالذہن کے درجہ میں آجاتی ہے اور ذہن اس کو شخص دیدہ چلے تو علم ہو جاتی ہے لیکن وجود ان کی طرف رجوع کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ صورت علمیہ علم نہیں ہے بلکہ علم وہ کیفیت انجلائیہ ہے جو شخص کے بعد ذہن کو حاصل ہوتی ہے اور ذہن کے ساتھ قائم رہتی ہے اسی کا دوسرا نام حالت اور اکیہ ہے، اب چونکہ صورت علمیہ اور حالت اور اکیہ کا مکان ایک ہے اس وجہ سے ان دونوں میں ربط اور کسی قدر اتحاد پیدا ہو گیا لہذا صورت علمیہ کو بھی مجازاً علم کہہ دیا گیا جس طرح حالت ذوقیہ جو خاصہ ذوق میں موجود ہے اس کا جب غدوات کی صورتوں کے ساتھ اتصال ہوا اور دونوں میں اتحاد مکانی ہوا تو خود حالت ذوقیہ کو صورت ذوقیہ کہا جانے لگا اس مثال سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد دونوں جابجائی سے ہے اور اثر اس اتحاد کا دونوں جانہوں پر پڑتا ہے اگر صورت علمیہ کو حالت اور اکیہ سے متصل ہونے کی وجہ سے علم کہا گیا تو حالت ذوقیہ کو صورت ذوقیہ سے متصل ہونے کی وجہ سے صورت ذوقیہ کہا گیا ہے، الاضرب علم معنی حالت اور اس کے معلوم میں اتحاد نہیں ہے تو اس علم کی دونوں قسموں یعنی تصور و تصدیق ادا ان کے معلوم میں بھی اتحاد نہ ہوگا پس جب تصور کا تعلق نسبت علمیہ سے ہوا تو تصور اور نسبت میں اتحاد نہ ہوگا اور جب تصور اور نسبت میں اتحاد نہ ہوا تو جو اتحاد اس نسبت کے واسطے سے ہے یہی تصور اور تصدیق کا اتحاد وہ بھی نہ ہوگا پس تصور اور تصدیق دو متبائن حقیقتیں ہیں ان میں اجتماع متنافیہیں لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ جب یہ دونوں متبائن ہیں تو ان کا شے واحد سے تعلق کیونکر ہو سکتا ہے سو اس میں کچھ استبعاد نہیں ہے خواب اور بیداری دو متبائن چیزیں ہیں لیکن ایک ہی شخص کو دونوں عارض ہوتی ہیں ایک شخص بیدار بھی ہے اور خوابیدہ بھی ایک وقت میں وہ بیدار ہے دوسرے وقت میں خوابیدہ ہے۔

**ذیل التشریح :-** حق نے اس حل کے بارے میں تفرّد کا دعوٰ کیا ہے اس دعوے کو تمام شارحین مسلم نے خوب اچھا لایا ہے کہ ملا صاحب الشرح نے یکتائی کا دعوٰ کر دیا جب کہ ان سے پہلے سید ہری اور علامہ قوشچی اس قسم کا حل پیش کر چکے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس دعوے کو اچھا لانا اپنی نگر و نظر کے فقدان کا ثبوت پیش کرنا ہے ہم نے مانا کہ علامہ قوشچی اور سید ہری دونوں حالاتِ ادراکیہ کے قائل ہیں لیکن ملا صاحب الشرح کہاں کہتے ہیں کہ ہم حالتِ ادراکیہ کے قائل ہونے میں متفرّد ہیں اور ہم سے پہلے یہ بات کسی کو نہیں سوجھی وہ تو حل کے مجموعہ میں تفرّد کا دعوٰ کر رہے ہیں اس میں حالتِ ادراکیہ کا وجود ماننا قبیح ہے اور اس کا صورتِ علیہ کیا چھ اختلاط بھی ہے تصور اور تصدیق کو علم کی قسمیں ماننا بھی، علامہ قوشچی صورتِ علیہ اور حالتِ ادراکیہ کے اختلاط کے قائل نہیں ہیں اور ہری تصدیق کو اقسامِ علم نہیں مانتے پس ان تمام باتوں کے مجموعہ میں صاحبِ مسلم متفرّد ہے اس سے پہلے بحیثیتِ مجموعی یہ حل کسی نے نہیں پیش کیا (مشکیل احمد ہوری)

ولیس الكل من كل منهما بديها غير متوقف على النظر والا فانت مستغن ولا  
نظرا يا متوقفا على النظر والا لدارم فيلزم تعدم الشيء على نفسه بمرتبتيين بل  
بمراتب غير متناهية فان الدوام مستلزم للتسلسل أو تسلسل وهو باطل

**ترجمہ :-** اور نہیں ہے تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے تمام افراد کا مجموعہ بدیہی ورنہ پھر تم بے نیاز ہو گئے نظر اور فکر سے اور نہ مجموعہ نظری ہے جو موقوف ہو نظر و فکر پر ورنہ دو لازم آئیگا پھر اس کے نتیجہ میں شے کا اپنی ذات پر دو درجوں سے بلکہ غیر متناہی درجوں سے مقدم ہونا لازم آئیگا پس دور تسلسل کو مستلزم ہے یا براہ راست تسلسل لازم آئے گا اور وہ باطل ہے

**تشریح :-** یہ کلام ضرورتِ منطق اور تعریفِ منطق کی تمہید ہے گو یا مقدمہ کی دو چیزوں کا سمجھنا اس پر موقوف ہر تمہید کا حاصل یہ ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ بدیہی ہیں اور نہ تمام کے تمام نظری ہیں بدیہی اس لئے نہیں ہیں کہ اس صورت میں استغناء عن النظر لازم آئیگا کیونکہ جب سب بدیہی ہو جائیں گے تو کوئی چیز ہمارے لئے مجہول درجے کی اور نہ ہم نظر و فکر کے محتاج ہونگے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں ہمارے لئے مجہول ہیں اور ہم ان کے لئے نظر و فکر کے محتاج ہیں۔ اور تمام کے تمام نظری اس لئے نہیں ہو سکتے کہ نظری ہونے کی صورت میں دو لازم آتا ہے اور دو کو تسلسل لازم ہے اس لئے تسلسل بھی لازم آتا ہے اور تسلسل کا لازم دو کے لازم پر موقوف نہیں ہے بلکہ براہ راست بھی تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے لہذا سب کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ دور کے معنی توقفِ اشئی علی نفسہ یعنی شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا ہیں تسلسل

کے معنی امور غیر متناہیہ کا بالفعل ترتیب کے ساتھ جمع ہونا ہیں۔ تمام کو نظری ماننے کی صورت میں دور اس طرح لازم آتا ہے کہ ہم دو نظری تصوروں یا تصدیقوں کو آ، ب فرض کرتے ہیں آ نظری ہونے کی وجہ سے ب پر موقوف ہو جائیگا اس صورت میں آ موقوف ہوگا اور ب موقوف علیہ ہوگا اور چونکہ ب بھی نظری ہے اس لئے وہ بھی آ پر موقوف ہوگا اب ب موقوف ہوا اور آ موقوف علیہ ٹھہرا تب تو آ خود آ پر موقوف ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور موقوف مؤخر ہوتا ہے لہذا تقدیم اشئ علی لہبہ بھی لازم آیا اور یہ تقدم بدو درجہ پہلا درجہ ہے کہ آ خود اپنی ذات پر مقدم ہے اور دوسرا درجہ یہ کہ جو چیز اس کی ذات پر مقدم تھی اس پر بھی مقدم ہے اسی دور سے تسلسل بھی لازم آتا ہے لیکن تسلسل سمجھنے کے لئے دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں پہلی بات یہ کہ شے اور ذات شے ایک چیز ہیں یعنی جو حکم شے کے لئے ہوگا وہی ذات شے کے لئے ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ میں تباین ہونا چاہیے ان دو باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب آ موقوف ہے آ پر یعنی موقوف علیہ اور موقوف میں اتسا ہے تو حسب اصول ثانی تباین پیدا کرنے کے لئے ہم جانب موقوف علیہ میں لفظ ذات بڑھادیں گے اور کہیں گے آ موقوف ہے ذات آ پر اور حسب اصول اول آ کا موقوف ہونا اس کی ذات کا موقوف ہونا ہے لہذا آ کے موقوف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ذات آ موقوف ہے ذات آ پر اب پھر دونوں متحد ہو گئے، لہذا تباین پیدا کرنے کے لئے ہم پھر جانب موقوف علیہ میں لفظ ذات بڑھادیں گے اور کہیں گے ذات آ موقوف ہے ذات ذات آ پر عرض یہ کہ پہلے اصول کی بنا پر اتسا اور لازم آتا ہے اور دوسرے اصول کی بنا پر ہم ذات کا لفظ بڑھاتے رہیں گے پس ذات شے غیر متناہی مراتب جمع ہو جائیں گے اور یہی تسلسل ہے یہ تو وہ تسلسل ہے جو دور کی راہ اور دور کے واسطے سے آیا ہے لیکن اگر دور کا واسطہ نہ ہو تو بھی تمام کو نظری ماننے کی قدر پر براہ راست تسلسل لازم آتا ہے اس لئے کہ ہر تصور اور ہر تصدیق کا علم غیر پر موقوف ہوگا اور چونکہ سب نظری ہیں اس لئے اس توقف کا سلسلہ غیر متناہی حد تک جاری رہے گا، اور تسلسل باطل ہے لہذا جو چیز اس کو مستلزم ہے یعنی تمام کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

لأن عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل وكل عدد من اعدادها ازيد من الآخر فزيادة الزائد بعد الصرام جميع اعداد المزيده عليه فان البطل لا يتصور عليه الزيادة والاساط منتظمة متوالية فحينئذ لو كان المزيده عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وقد ب

**ترجمہ :-** اس لئے کہ تضعیف سے حاصل ہونے والا عدد زائد ہے اصل عدد کے مقابلہ میں اور وہ دو عدد جن میں ایک دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، کیونکہ شروع عدد پر زیادتی متصور نہیں ہے اور درمیان کے عدد پر سترہ اور پے درپے ہیں پس اس صورت میں مزید علیہ اگر غیر متناہی ہے تو زیادتی عدم متناہی کی جانب میں لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدودہ کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے لہذا غور کر لو۔

**تشریح :-** یہ بطلان تسلسل کی دلیل ہے۔ اس دلیل کو برہان تضعیف کہتے ہیں برہان کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا جمع ہونا محال ہے، اس لئے کہ اگر امور غیر متناہیہ کا وجود مان لیا جائے تو اجتماع متناہیین لازم آئے گا یعنی ایک سی شے کا متناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور وہ اس طرح کہ ہم اُن غیر متناہی چیزوں کو معوجہ عدد فرض کرینگے اور ہر عدد تضعیف کی صلاحیت رکھتا ہے اور تضعیف شدہ عدد اصل عدد سے زائد ہوتا ہے مثلاً جب دو کے عدد پر دو کی تضعیف ہوتی تو عدد تضعیف چار ہوا اور عدد اصل دو ہوا اور چار سے زیادہ ہے اور زائد کی زیادتی مزید علیہ کے شروع میں نہیں ہو سکتی ورنہ اس کا بسط ہونا باطل ہو جائے گا اور زیادتی درمیان میں بھی نہیں ہو سکتی ورنہ اعداد کی تنظیم و ترتیب ختم ہو جائے گی لہذا زیادتی مزید علیہ کے آخر میں مزید علیہ کے افراد ختم ہونے کے بعد ہوگی، اب اگر مزید علیہ غیر متناہی ہے اور اس پر زیادتی ہوئی تو گویا اس کے افراد کے ختم ہونے کے بعد زیادتی ہوئی اور افراد کا ختم ہو جانا ہی متناہی ہونا ہے پس ایک ہی چیز کا متناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آیا اور یہ اجتماع متناہیین ہے اور ظاہر ہے کہ اجتماع متناہیین محال ہے اس لئے تمام اعداد کا غیر متناہی ہونا بھی محال ہے اور جب ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے تو یقیناً اعداد متناہی ہیں اور جب اعداد متناہی ہیں تو جن چیزوں کو یہ اعداد عارض ہوتے ہیں یعنی محدودات و محرومات وہ بھی متناہی ہیں کیونکہ عدد کی متناہی معدودہ کی متناہی کو مستلزم ہے پس امور غیر متناہیہ کا اجتماع محال ہے۔

ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس لان المعروف مقول والتصور  
متساوي النسبة فبعض كل واحد منهما بدیهی، وبعضه نظری۔

**ترجمہ :-** اور تصور کا علم تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کے برعکس تصدیق کا علم تصور سے حاصل کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ معرفت غمول ہوتا ہے اور تصور مادی نسبت رکھنے والا ہے، لہذا تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا بعض بدیهی اور بعض نظری ہے۔

**تشریح :-** یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تسلسل اس وقت لازم آتا ہے جب دونوں ہوں کو نظری مانا جائے لیکن ہم ایک قسم کو بدیهی اور دوسرے کو نظری مانے میں مثلاً ہم تمام تصورات کو بدیهی

اور تمام تصدیقات کو نظری مانتے ہیں اور نظری کو بدیہی سے حاصل کرتے ہیں  
جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قسم کو بدیہی اور دوسری قسم کو نظری ماننا بھی غلط ہے اس لئے کہ اگر تمام تصورات  
کو نظری مانتے ہیں اور تمام تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں تو تصور معروف ہوگا اور تصدیق معروف ہوگی اور تصدیق کا  
تصور کے لئے معروف ہونا باطل ہے کیونکہ معروف معروف پر محمول ہوتا ہے اور تصدیق مبائن ہونے کی بناء پر  
تصور پر محمول نہیں ہو سکتی لہذا یہ صورت تو باطل ہے۔

دوسری صورت یعنی یہ کہ تمام تصورات بدیہی ہوں اور تمام تصدیقات نظری ہوں تو یہ بھی باطل ہے اس  
لئے کہ اس صورت میں تصدیق معروف ہوگی اور تصور معروف بمعنی تعریف ہوگا اور تصور کا تصدیق کے لئے تعریف  
واقع ہونا باطل ہے کیونکہ تعریف وہی شے واقع ہو سکتی ہے جو معرفت کے لئے علت مرجح ہو معرفت کے وجود کو اس  
کے عدم پر ترجیح دینے والی ہو معرفت کے وجود سے اس کا خصوصی تعلق ہو جب تعریف ذہن میں آئے تو معرفت کا وجود  
ہی ذہن میں آئے اور تصور میں علت مرجح یعنی ترجیحی ماثان نہیں ہے بلکہ تصور کا تعلق تصدیق کے وجود اور عدم  
دونوں سے یکساں ہے لہذا تصور معروف نہیں بن سکتا۔

لہذا یہ احتمال بھی ختم ہو گیا کہ ایک قسم کے تمام افراد بدیہی ہوں اور دوسری قسم کے تمام افراد نظری ہوں  
پس مسئلہ یہ طے ہوا کہ ہر ایک قسم کے بعض افراد بدیہی اور بعض افراد نظری ہیں جو نظری ہیں انکو بدیہی کے ذریعہ  
معلوم کیا جائے ظاہر ہے کہ اس صورت میں غلطی پیش نہیں آ سکتی ہے اس غلطی سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہوگی  
والسبب لا یكون کاسبنا  
ترجمہ :- اور بسبب کا سبب نہیں ہو سکتا۔

تشریح :- یہ جہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض کو بدیہی اور بعض کو نظری مانتے  
ہے بعد بھی منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ منطق کی ضرورت اس وقت ثابت  
ہوتی جبکہ ہم تمام بدیہیات کو مرکب مانتے اور ان میں قریب واقع ہوتی اور ترتیب میں غلطی پیش آتی اور اس  
سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہوتی ہم تمام بدیہیات کو مرکب مانتے ہی نہیں ہم یہ کہتے ہی نہیں کہ وہ بدیہی  
تصوروں یا وہ بدیہی تصدیقوں کے ترکیب دینے ہی سے تصور جمہول یا تصدیق جمہول حاصل ہوتے ہیں بلکہ ہم یہ کہتے  
ہیں کہ ایک ہی تصور بدیہی جس کو تصور بسیط کہہ لیجئے اس سے تصدیق نظری کا علم حاصل ہوتا ہے اور ایک ہی تصدیق  
بدیہی جس کو تصدیق بسیط کہہ لیجئے اس سے تصدیق نظری کا علم حاصل ہوتا ہے اس طریق تحصیل میں نہ ترتیب  
کی زحمت ہے نہ غلطی کا امکان ہے نہ منطق کی احتیاج ہے۔ خلاصہ سوال یہ ہے کہ منطق کی ضرورت کو ثابت کرنے  
کے لئے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ بسیط سے جمہول کا سبب نہیں ہو سکتا۔

ماتن نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے "والسبب لا یكون کاسبنا" کہ بسیط کا سبب نہیں ہو سکتا مسلم  
کی اس عبارت کے ساتھ مسلم کا دوسرا جابہ بھی ماثل کر لینا چاہیے یعنی "ولا یكون کاسبنا" اب پورا دعویٰ یہ ہوا

کہ بسیط نہ کاسب ہو سکتا ہے اور نہ مکتسب نہ بسیط کے ذریعہ کسی مجہول کا کاسب ہو سکتا ہے اور نہ ہی بسیط کو کسی کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ بسیط کے کاسب نہ ہو سکنے کی دلیل یہ ہے کہ کاسب کے معنی میں مشقت اٹھا کر کوئی چیز حاصل کرنا کسی آلہ اور قانون کے سہارے سے کسی شے کو دریافت کرنا پس کاسب کے معنی اس تصور یا تصدیق کے ہوتے جس سے فن کی مدد سے مجہول تک پہنچا جائے قانون کے سہارے سے نظری کو حاصل کیا جائے اور قانون یا فن کا مکمل استعمال اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ تصور بدیہی یا تصدیق بدیہی مرکب ہوں لہذا بسیط کا سب نہیں ہو سکتا اور بسیط کے مکتب نہ ہو سکنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بسیط مکتب بنا تو اس کا کاسب یا بسیط ہوگا یا مرکب بسیط ہے اور مکتب کا معین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر مکتب کا غیر اور مبائن ہے تو مبائن شے سے شے کا علم نہیں ہو سکتا اور اگر کاسب مرکب ہے تو دیکھنا کہ کوئی شے سے مرکب ہے آیا بسیط کی صرف ذاتیات سے یا اسکی ذاتیات اور عرضیات دونوں سے پہلی صورت میں خود مکتب جو بسیط ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں اس خرابی کے ساتھ ساتھ یہ خرابی بھی لازم آتی ہے کہ مکتب کا علم بالتحقیق نہ ہو سکے گا کیونکہ اسکا کاسب جب ذاتیات اور عرضیات دونوں سے مرکب ہوگا تو چونکہ نتیجہ ارزل کے تابع ہوتا ہے اس لئے عرضیات کا پہلو غالب ہوگا اور عرضیات سے حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا

**ذیل التشریح**۔ باتن کے جواب پر بعض نے وہ صورت لیکر اعتراض کیا ہے جب کسی شے کے تنہا خاصہ سے یا تنہا فصل سے اس کی تعریف کی جاتی ہے مثلاً ان کی تعریف میں ہم کہیں اناطی یا الضاحک تو یہاں ناطق یا ضاحک بسیط ہیں لیکن معرفت اور کاسب واقع ہو رہے ہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض قوت تسمیہ کے فقدان پر مبنی ہے جو حضرات معرفت اور کاسب میں امتیاز نہیں کر پاتے وہ یہ اعتراض کرتے ہیں مذکورہ مثالوں میں ناطق یا ضاحک معرفت تو ہیں لیکن کاسب نہیں ہیں کاسب وہ ہے جس سے علم یا کتبہ ہو اور اس کے مؤید الی غیر ہونے میں کاسب کو دخل ہو یہ دونوں وصف مرکب ہی میں پائے جاسکتے ہیں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ بسیط کے کاسب ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات کی رائے ہے کہ بسیط کا سب ہو سکتا ہے اس فرق کے نزدیک نظری تعریف ہے "ملاحظہ المعقول تحصیل المجہول" یعنی نظری کو حاصل کرنے کے لئے بدیہی کو ملحوظ خاطر کرنا۔ بدیہی کی جانب ذہن کو متوجہ کرنا یہ تعریف بسیط و مرکب دونوں کو شامل ہے علامہ تفتازانی نے تہذیب میں یہی تعریف تحریر کی ہے۔

جن حضرات کے نزدیک بسیط کاسب نہیں ہو سکتا جن میں سے صاحب سلم بھی ہیں ان کے نزدیک نظر نام ہے ترتیب امور یعنی چند بدیہیات کو ترتیب دینے کا یہ تعریف مرکب ہی پر صادق آسکتی ہے

فلا بد من ترتیب امور للاکتساب وهو المنظر والفکر

ترجمہ:۔ لہذا مجہول کو حاصل کرنے کے لئے چند امور کو ترتیب دینا ضروری ہے اور یہی ترتیب نظر اور فکر ہے

**تشریح :-** یہ سابقہ دعوے کا نتیجہ اور اس پر نظر ملاحظہ ہے یعنی جب طے ہو گیا کہ بسیط کا سبب نہیں ہو سکتا تو کیا سے یہ نتیجہ لکھا کہ مجہول کو حاصل کرنے کے لئے چند معلومات کو ترکیب و ترتیب دینا ضروری ہے اسی مل ترتیب کا نام اصطلاحی دنیا میں نظر و فکر ہے لہذا خلاصہ تفریح کا یہ ہوا کہ بسیط کے کا سبب نہ ہو سکتے سے یہ شاخ نکل کر کسی مجہول کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر ضروری ہے نظر و فکر کے الفاظ اپنے اندر بڑا اشتراک رکھتے ہیں خود فکر کا لفظ تین معنی پر بولا جاتا ہے۔ اول امید عقیدہ میں نفس کا سرگرداں ہونا خواہ اس سرگردانی سے کسی مجہول کی تحصیل مقصود ہو یا نہ ہو۔ دوم کسی مجہول کو حاصل کرنے کے لئے بدیہیات کو ترتیب دینا دوسرے الفاظ میں مطالب کے لئے مبادی کی جستجو کرنا اور مبادی کے ذریعہ مطالب تک پہنچنے کی کوشش کرنا خواہ مطالب تک پہنچنے میں سکین یا نہ پہنچ سکین۔ سوم مطالب سے اس کے مبادی کی جانب اور مبادی سے مطالب کی جانب ذہن کا منتقل ہو جانا وہاں تک پہنچ جانا۔ یہاں فکر اپنے دوسرے معنی میں استعمال ہوئی ہے۔

ترتیب دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو اس طرح رکھنا ہے کہ ہر چیز اپنے مقام پر آجائے منطق کی اصطلاح میں ترتیب یہ ہے کہ تصورات میں نفس کو پہلے اور فصل یا خاصہ کو بعد میں رکھا جائے۔ اسی طرح تصدیقات میں ترتیب یہ ہے کہ مغزی کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں رکھا جائے اور جب اس سلیقہ سے معلومات کو رکھا جائے گا تو ان پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے گا اور ان کی دوئی ختم ہو جائے گی اس تشریح کے مطابق ترکیب بمقابلہ ترتیب کے اعم منطق ہوگی۔ (عقیدہ امہ تمہوری)

وههنا شكٌ غوطب به سقراط وهوان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل  
الحاصل واما مجهول فكيف الطلب واجيب بانه معلوم من وجه ومجهول  
من وجه. فعاد قائلًا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول  
وحله ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فان الوجه  
المعلوم وجهه الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراته

**ترجمہ :-** اور اس موقع پر ایک اشکال ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنا یا گیا تھا اور وہ یہ ہے کہ مطلوب اگر معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر مجهول ہے تو اس کی طلب کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا تھا کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجهول ہے اس پر معترض نے پٹ کر سوال کیا کہ وجہ معلوم بہر حال معلوم ہے اور وجہ مجهول بہر حال مجهول ہے (تو انہیں کو کسی وجہ مطلوب ہے) اس کا حل یہ ہے کہ

وجہ مجہول (جو مطلوب ہے) مجہول مطلق نہیں ہے کہ اس کی طلب متعین ہو، کیونکہ وجہ معلوم وجہ مجہول ہی کی وجہ ہے تم غور نہیں کرتے کہ مطلوب وہ حقیقت مجہولہ ہوتی ہے جو اپنی بعض حیثیتوں سے معلوم ہوتی ہے

**تشریح ۱-** ہمنما کا مثلاً الریہ نظر و فکر یا کسب و اکتساب ہے گویا مغنیم یہ ہوا کہ مقام کسب و اکتساب میں یا مقام نظر و فکر میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ کسب محال ہے اس لئے کہ جو چیز کسب یا مطلوب ہے ہم اس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ معلوم ہے یا مجہول ہے اگر معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس کی طلب طلب مجہول ہے اور یہ دونوں چیزیں محال ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ من وجہ مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی طلب تحصیل حاصل نہیں اور من وجہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس کی طلب طلب مجہول نہیں ہے۔

معترض پھر پلٹتا ہے اور کہتا ہے کہ ہماری تسکین نہیں ہوتی اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ مطلوب ان درجوں وجہوں میں سے کونسی وجہ ہے وجہ معلوم یا وجہ مجہول۔ اگر وجہ معلوم مطلوب ہے تو طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر وجہ مجہول مطلوب ہے تو طلب طلب مجہول ہے اس کا حل یہ ہے کہ ہم معترض کی شق ثانی کو لیتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ مطلوب وجہ مجہول ہے یہی بات کہ پھر طلب مجہول لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً طلب مجہول محال نہیں ہے بلکہ مجہول کی دو قسمیں ہیں مجہول مطلق۔ مجہول من وجہ۔ مجہول مطلق وہ ہے جس کا کسی طرح علم نہ ہو نہ عرضیات سے نہ ذاتیات سے

اور مجہول من وجہ وہ ہے جو بعض اعتبارات سے نامعلوم اور بعض اعتبارات سے معلوم ہو۔ محال مجہول مطلق کی طلب ہے لیکن مجہول من وجہ کی طلب محال نہیں ہے اور ہم جس وجہ مجہول کو طلب کر رہے ہیں وہ مجہول مطلق نہیں بلکہ مجہول من وجہ ہے یعنی ذات کی حیثیت سے نامعلوم اور وجہ معلوم کی حیثیت سے معلوم ہے۔

**ذیل التشریح ۱-** سقراط ایک یونانی طبیب اور فلسفی گذرا ہے جسکو عیون الاطبا میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا تابعی ظاہر کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ موجد تھا اور اس زمانے کے صنم پرستوں کے ہاتھوں شہید ہو گیا تھا اس کی انگوٹھی کا نقش تھا ”من غلب عقلہ هوا کا اختصار“ جس کی خواہش عقل پر غالب ہوئی وہ رہا ہوا۔

وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيبٍ مَفِيدًا وَلَا طَبِيعًا وَمِنْ ثَمَرِ تَرْتِيبِ الْأَشْيَاءِ مَتَنَاقِضَةٌ فَلَا بَدَّ مِنْ

قَانُونٍ عَالِمٍ عَنِ الْخَطَا فِيهِ وَهُوَ الْمَنْطِقُ

اور ہر ترتیب نہ بذات خود مفید ہے اور نہ طبعی ہے اور یہی سبب ہے کہ حکما کی رائیں تم کو متفق نہ کر جہ ۱- نظر آتی ہیں لہذا ایسا قانون ضروری ہے جو ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچانے والا ہو اور وہ قانون منطق ہے۔



**تشریح :-** عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ترتیب کے وجود کو اور نظر فکر کی ضرورت کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر ترتیب بذات خود مفید ہے یا طبعی ہے بذات خود مفید ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب ترتیب وجود میں آجائے تو مقصود خود بخود حاصل ہو جائے اور طبعی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب ترتیب حاصل ہو جائے تو طبیعت انسانی مقصود تک رسائی حاصل کرے غرضیکہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو بہر صورت منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی جب مقصود تک رسائی ہو گئی تو اب کسی قانون یا کسی فن کو استعمال کرنے کی حاجت ہی کیا ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سوال میں قائم کی گئی دونوں صورتیں باطل ہیں نہ ہر ترتیب خود بخود مقصود تک پہنچانے والی ہے اور نہ انسانی طبیعت مقصود تک رسائی پانے میں کافی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حکماء کی رایوں میں ان کی ترتیب کے نتائج میں تناقض اور اختلاف ہے۔ ایک حکیم اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ خَادِثٌ کو ترتیب دیگر اَلْعَالَمُ خَادِثٌ کے نتیجہ تک پہنچتا ہے اور دوسرا حکیم اس کے برعکس اَلْعَالَمُ مُسْتَعِيْنٌ عَنِ الْمَوْشُرِ وَالْمُسْتَغْنَى عَنِ الْمَوْشُرِ قَدِيْمٌ سے اَلْعَالَمُ قَدِيْمٌ کے نتیجہ تک پہنچتا ہے۔ حادث عالم اور قدیم عالم دو متناقض اور متضاد نتیجہ ہیں اگر ہر ترتیب خود بخود صحیح نتیجہ تک پہنچانے والی ہوتی یا طبع انسانی نتیجہ تک رسائی حاصل کرنے میں کافی ہوتی تو نتائج میں تناقض ہرگز نہ ہوتا سب کی منزل ایک ہوتی سب کا نتیجہ ایک ہوتا اس لئے یقیناً دو ترتیبوں میں سے ایک صحیح ہے اور دوسری غلط ہے اس غلطی سے بچنے کے لئے کسی قاعدہ کی کسی قانون محافظ کی ضرورت ہے اسی قاعدہ کی اور قانون محافظ کا نام منطق ہے یہاں تک مقدمہ العلم کی دو چیزوں کا بیان ہو چکا منطق کی تعریف کا، منطق کی غرض کا۔ منطق کی تعریف یہ ہے کہ جس قانون کے ذریعہ ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو اس قانون کا نام منطق ہے۔ منطق کی غرض یہ ہے کہ ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے بچا جائے۔ اب باری موضوع کی ہے چنانچہ فرماتیں

### و موضوع المعقولات من حيث الاتصال الى تصور او تصديق

**ترجمہ :-** اور منطق کا موضوع معقولات ہیں بایں حیثیت کہ وہ کسی مجہول تصور یا کسی مجہول تصدیق تک پہنچانے والے ہوں **تشریح :-** موضوع ہر فن کا وہ شے ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتی سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے۔ عوارض ذاتی کسی شے کے وہ احوال ہیں جو شے کو بلا واسطہ یا امر سادی کے واسطے سے پیش آتے ہیں جیسے ادراک کہ یہ انسان کو بلا واسطہ عارض ہوتا ہے اند جیسے تعجب کہ یہ انسان کو ادراک امر غریب کے واسطے سے پیش آتا ہے لہذا ادراک اور تعجب انسان کے عوارض ذاتی ہیں۔ منطق کا موضوع معقولات ہیں۔

معقولات وہ چیزیں ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، معقولات کی دو قسمیں ہیں معقولات اولیٰ، معقولات ثانویٰ

معقولات اولیٰ وہ ہیں جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور کسی دوسری چیز کی صفت اور محمول بنایا نہ بنانا میں ملحوظ نہیں ہوتا اور نہ ان کے پائے جانے کے لئے ظرف ذہن کی ضرورت ہوتی ہے جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ کہ ان کی صورتیں ذہن میں بھی حاصل ہوتی ہیں اور ان کی ذات خارج میں بھی موجود ہے اور ان کے لئے ضروری نہیں کہ یہ کسی شے پر محمول ہی ہوں بلکہ موضوع بھی بن سکتے ہیں۔

معقولات ثانویٰ وہ ہیں جو ذہن میں کسی شے کو عارض ہوتے ہیں اور ان کے عروض کے لئے ظرف ذہن ضروری ہے مثلاً انسان کا مکی ہونا حیوان کا جنس ہونا، ناطق کا فصل ہونا کہ کلیت، جنسیت اور فصلیت مذکورہ چیزوں کو ذہن ہی میں عارض ہوتی ہیں خارج میں نہ ان کا وجود ہے اور نہ عروض ہے۔

منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اولیٰ ہیں یا ثانویٰ، دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ منطق کا موضوع مفہومات ذہنیہ ہیں مگر اس حیثیت سے کہ وہ مفہومات ذہنیہ مفہومات تک پہنچانے والے ہوں حیثیت ایصال اس لئے ملحوظ ہے کہ مفہومات ذہنیہ کی اس حیثیت کے سوا دوسری حیثیت بھی نہیں مثلاً مفہومات کا یعنی ان کے مصداق کا جو ہر ہونا ان کا عرض ہونا، ان کا معدوم یا موجود ہونا وغیرہ مگر منطق میں ان حیثیتوں سے بحث نہیں ہوتی منطق میں مفہومات سے صرف اسی لحاظ سے بحث ہوتی ہے کہ وہ مفہومات تک پہنچاتے ہیں اب ایصال کبھی قریب ہوگا جیسے تصورات میں حد تام، رسم تام، وغیرہ اور تصدیقات میں قیاس کہ یہ چیزیں بلا واسطہ کسی مجہول تصور یا مجہول تصدیق تک پہنچا دیتی ہیں۔ اور کبھی ایصال بعید ہوتا ہے جیسے تنہا جنس یا تنہا فصل کہ ان میں سے کوئی براہ راست اور مستقلاً مجہول تک نہیں پہنچاتی بلکہ پہلے جنس اور فصل کو ملا کر حد تام بنائی جائے گی پھر مجہول تصور تک وصول ہوگا اور جیسے قضیہ کہ پہلے اسکو صغریٰ یا کبریٰ کے ساتھ ظاہر جائیگا اور اس کی شکل بنائی جائے گی اس کے بعد کسی تصدیق مجہول تک ایصال ہوگا۔ ماتن کی عبارت میں ایصال کا لفظ ان دونوں لفظوں کو شامل ہے۔

وما یطلب بہ یسمی مطلباً وامہات المطالب اربعۃ ما وائی وھل ولہ

ترجمہ :- اور جس لفظ کے ذریعہ طلب واقع ہوتی ہے اس کا نام مطلب ہے مطالب کے اصول چار ہیں  
ما، ائی، ہل، وائی

تشریح :- اس عبارت کا ماسبق سے تعلق یہ ہے کہ ماسبق میں کسب کا ذکر ہوا ہے اور کسب میں طلب مجہول ہوتی ہے اور طلب کے وجود کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں طالب، مطلوب، آلہ طلب طالب اور مطلوب عیاں ہیں لہذا عیاں راہ بیاں ہاں آلہ طلب کسی قدر مخفی ہے اس لئے ماتن نے یہاں سے آلہ طلب کی تشریح کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس لفظ کے ذریعہ کسی تصور یا تصدیق کو مسائل مخاطب سے یا خود اپنے ذہن سے طلب کرتا ہے اس لفظ کا نام مطلب ہے۔ مطلب قیاساً میم کے کسرے سے ام آلہ کا صیغہ ہونا چاہئے یعنی آلہ طلب

مگر اس کو کیا کہیں گے کہ مشہور مسم کا فتح ہے اس صورت میں یہی کہا جائیگا کہ یہ اسم طرفہ ہے یا مصدر مسمی ہے جو مجازاً اسم آنے کے معنی میں استعمال کریا گیا ہے۔ مطالب کی دو قسمیں ہیں مطالب تصور، مطالب تصدیق۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اصول و فروض۔  
مطالب تصور کے دو اصول ہیں ما، ای۔ ان دو کے سوا جو بھی مطالب تصور اور ان کے مطلوبات ہیں وہ سب ان کی فرع ہیں اور ان کے ضمن میں آ سکتے ہیں۔

مطالب تصدیق کے بھی دو اصول ہیں ہل، لم۔ ان کے سوا باقی مطالب ان کی فرع اور شاخ ہیں۔ ماتن نے انہماک مطالب کی اجمالی میزان چار لکھی ہے ما، ای، ہل، لم۔ پھر آگے ان کی تشریح و تحقیق کی ہے جس سے یہ چار الفاظ چھ قسموں میں رونما ہوتے ہیں اول ما شارح، دوم حقیقہ، سوم ہل بسیط، چارم ہل مرکب، پنجم ای، ششم لم۔ حاشیہ بحر العلوم مطبوعہ معینائی میں ان چھ کی وجہ حصر اس طرح لکھی ہے کہ انہماک مطالب کے ذریعہ جن سوالات کے جوابات مطلوب ہیں وہ چھ طرح کے ہو سکتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ کسی شے کے مفہوم کا مطلق تصور دریافت کیا جائے خواہ وہ تصور بالوجہ یا بوجہ ہو اور اس سے صرف نظر کر لیا جائے کہ آیا وہ شے خارج یا داخل میں موجود ہے یا نہیں جب یہ سوال کرنا ہوگا تو ما شارح کو آلہ طلب بنایا جائیگا اور کہا جائیگا بالشیء الظلانی؟ یا ما العنقاء۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ جس شے کا آپکو تصور معلوم ہو گیا ہے جس کے مفہوم کی تشریح معلوم ہو گئی ہے اب اس کے وجود کی تصدیق طلب کیجئے اس سوال کے لئے ہل بسیط کو آلہ طلب بنایا جائیگا مثلاً کہا جائیگا "ہل العنقاء موجود ام لیس بموجود"۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ جس کا وجود معلوم ہو گیا اس کی حقیقت اور ذاتیات معلوم کی جائیں اس کے لئے ما حقیقہ کو آلہ طلب بنایا جائیگا مثلاً جب کہا جائیگا مالانسان؟ تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ انسان کے ذاتیات اس کی جنس، فصل، تباہ جس سے انسان کا تصور بالکندہ یا بجنہ ہو سکے۔ چوتھا سوال یہ ہے کہ جس شے کا وجود معلوم ہو گیا ہے اور جس کی ملکیت کا علم ہو گیا ہے اب وجود اور ماہیت کے سوا اس کی کسی مزید صفت کی تصدیق حاصل کی جائے اس سوال کے لئے ہل مرکب کو آلہ طلب بنایا جائیگا مثلاً ہل الانسان عالم۔ یہاں صفت علم کی تصدیق طلب کی گئی ہے ظاہر ہے کہ علم انسان کی صفت زائدہ ہے۔ پانچواں سوال یہ ہے کہ جب صفت زائدہ کا علم ہو گیا ہے اور صفت زائدہ میں دونوں طرح کے احتمال ہو سکتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ذاتی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عرضی ہو اس لئے اب ضرورت ایک ممیز کی ہے جو ذاتی اور عرضی میں تمیز کر دے اس کے لئے ای کو آلہ طلب بنایا جائے گا۔ چھٹا سوال یہ ہے کہ جو صفت شے کے لئے ثابت ہوئی ہے اور جس کے ثبوت کی سائن نے تصدیق کی ہے اس کی دلیل کیا ہے؟ اس سوال کے لئے لم کو آلہ طلب کیا جائیگا۔

اس وجہ حصر سے اجمالاً تمام انہماک مطالب کی تقریریں بھی معلوم ہو گئیں اور ان کی ترتیب کا بھی علم ہو گیا اب ہم حسب بیان ماتن ہر ایک کی جدا جدا تشریح کرتے ہیں۔

## فہم الطلب التصور بحسب شرح الاسم فی سببی شارحۃ او بحسب الحقیقۃ محقیقۃ

ترجمہ :- پس مایا تو اس تصور کو طلب کرنے کے لئے ہے جو اسم کی تشریح کے اعتبار سے ہوتا ہے اس صورت میں نام کا نام شارح ہے اور یا اس تصور کو طلب کرنے کے لئے ہے جو حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے اس صورت میں نام کا نام حقیقہ ہے

تشریح :- یہ مطلب نام کی تشریح ہے۔ مایا کہیں میں شارح، حقیقہ شارح وہ ہے جس کے لئے اسم کا صرف مفہوم طلب کیا جائے اس میں یہ لحاظ نہ ہو کہ کسی حقیقت موجودہ منطبق ہے یا نہیں چنانچہ مایا کے ذریعہ موجودات و معدومات دونوں کے مفہوم طلب کئے جاسکتے ہیں جیسے انقار مایا اور الانسان مایا۔ ماشارح کے جواب میں حتام، رسم تام، حد ناقص، رسم ناقص سبھی آسکتی ہیں۔ ماحقیقہ وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت موجودہ کا سوال کیا جائے۔ اس کے جواب میں بھی وہ چاروں چیزیں آتی ہیں جو ماشارح کے جواب میں آتی ہیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب دونوں کے جواب میں ایک ہی طرح کی چیزیں واقع ہوتی ہیں تو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے؟

الجواب :- دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شارح میں سوال شے کی بابت اس کے علم بالوجود سے پہلے ہوگا اور حقیقہ میں سوال اس کے علم بالوجود کے بعد ہوگا۔

## وای طلب الہی زاما بالذاتیات او بالعوارض

ترجمہ :- اور ای میز ذاتی یا میز عرضی کو طلب کرنے کے لئے ہے

تشریح :- یعنی آئی سے ان چیزوں کا سوال کیا جاتا ہے جو شے کو اس کے ماسوائے متاثر کر دیں ممتاز کرنے والی چیز یا اس شے کی ذات میں داخل ہوگی جس کو متاثر کر رہی ہے یا اس کی ذات سے خارج ہوگی، اگر ذات میں داخل ہے تو میز ذاتی ہے ورنہ میز عرضی ہے

آئی کے جواب میں ذاتیات بھی آتی ہیں اور عرضیات بھی آتی ہیں۔ اگر آئی کے ساتھ ساتھ فی حد ذاتہ کا لفظ بڑھا دیا جائے تو جواب ذاتیات سے دیا جائیگا اور حسب موقع نقل قریب اور فصل بعید جواب میں آئیں گی۔ اور اگر آئی کے ساتھ فی عرضہ کا لفظ بڑھا دیا گیا ہے، تو جواب عرضیات سے ہوگا اور خاصہ حقیقہ یا خاصہ اضافیہ جواب میں آئیں گے۔

وہل طلب التصدیق بوجود شئی فی نفسہ فی سببی بسیطۃ او بوجودہ علی صفة فی سببی مرکبۃ

ترجمہ :- اور ہل یا گوشے کے وجود فی حد ذاتہ کی تصدیق کو طلب کرنے کے لئے ہے اس صورت میں اس کا نام بسیط ہے اور یا فٹے کے وجود فی حد وصف کی تصدیق کو طلب کرنے کے لئے ہے اس وقت اس کا نام مرکب ہے۔

تشریح :- مطالب تصور سے فارغ ہونے کے بعد ماتن مطالب تصدیق کی تشریح شروع کی ہے پہلا مطلب تصدیق ہل ہے۔ ہل کی دو قسمیں ہیں بسیط، مرکب۔ بسیط وہ ہے جس کے ذریعہ شے کے وجود فی حد ذاتہ کی تصدیق طلب کی جائے وجود فی حد ذاتہ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے قطع نظر ہے کہ یہ وجود کسی صفت کے ساتھ بھی ہے یا نہیں۔ مرکب وہ ہے جس کے ذریعہ وجود اور صفت دونوں کی تصدیق طلب کی جائے جیسے ہل الانسان عالم " اس مثال میں دونوں چیزیں معلوم کرنی مقصود ہیں انسان کا وجود بھی اور اس کی صفت بھی مرکب اور بسیط کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بسیط سے صرف ایک چیز یعنی وجود معلوم کیا جاتا ہے اور مرکب کا سوال مرکب ہے دو چیزوں وجود اور صفت سے۔ ان مطالب میں پہلا درجہ اشارہ ہے اس کے بعد ہل بسیط ہے پھر تحقیق ہے اور آخر میں ہل مرکب ہے۔

ولم یطلب الدلیل بدجود التصدیق اولاً لمرجس نفسه

ترجمہ :- اور لم یا محض تصدیق کی دلیل کو طلب کرنے کے لئے ہے، یا کسی شے کے لئے بحیثیت نفس الامر دلیل طلب کرنے کے لئے ہے

تشریح :- یہ دوسرے مطلب تصدیق لم کا بیان ہے لم دو معنی کے لئے ہے کبھی وجود شے للشیء کی مطلق دلیل معلوم کرنے کے لئے ہے اور کبھی وجود شے للشیء کی نفس الامری دلیل معلوم کرنے کیلئے ہے مطلق دلیل دلیل الہی اور دلیل اِنی دونوں کو شامل ہے اور نفس الامری دلیل سے دلیل الہی مراد ہے دلیل اِنی وہ دلیل ہے جو ثبوت محمول للموضوع کی واقعی علت نہ ہو بلکہ صرف اس کے وجود پر علامت ہو۔ جیسے زید متعفن الاغلاط لانه محموم یعنی زید کے اغلاط اربعہ میں تعفن ہے اس لئے کہ زید بخار زدہ ہے یہاں زید کے تعفن اغلاط کے لئے تپ خوردہ ہونے کو دلیل بنایا گیا ہے اور کسی کا تپ خوردہ ہونا اس کے تعفن اغلاط کی علت نہیں ہے۔

دلیل الہی وہ دلیل ہے جو ثبوت محمول للموضوع کی واقعہ علت ہو اس کا علت ہونا کسی کے فرض و لحاظ پر موقوف نہ ہو جیسے زید محموم لانه متعفن الاغلاط۔ زید تپ خوردہ ہے اس لئے کہ اس کے اغلاط میں تعفن ہے یہاں "لانه متعفن الاغلاط" دلیل الہی ہے

وَأَمَّا مَطْلَبُ مَنْ دَكَرَ كَيْفَ وَابْنِ وَمَتَّى فَهِيَ أَمَّا ذُنَابَاتُ إِلَهِیْ أَوْ مَنَدَرَجَةٌ

### فی الہل المركبۃ

ترجمہ ۱۔ اور یہ مطالب بھی من اند کم اور کیف اور این اور متی تو یا تابع ہیں ان کے باطن میں ہل مرکب  
**تشریح** ۱۔ یہ فرد مطالب کا ذکر ہے فرد مطالب میں پہلا من ہے۔ من سے غمی کے تعین غمی کو  
 معلوم کیا جاتا ہے اور کم سے تعین مقداری معلوم کیا جاتا ہے اور کیف تعین صفی کے لئے ہے  
 اور متی تعین زمانی کے لئے ہے اور این سے تعین مکانی معلوم کیا جاتا ہے۔ یہ پانچوں لفظ فرد اس لئے ہیں  
 کہ یہ باتوئی کے تابع ہیں یا بھر ہل مرکب کے تحت آجاتے ہیں ائی کے تابع اس لئے ہیں کہ ائی سے تعین  
 اور تمیز طلب کیا جاتا ہے اور الفاظ بھی تعین و تمیز کے لئے ہیں  
 اور ہل مرکب میں اس لئے شامل ہیں کہ ہل مرکب میں صفت زائدہ کی تصدیق طلب کی جاتی ہے اور ان الفاظ  
 سے جو چیز معلوم کی جاتی ہے وہ بھی صفت زائدہ ہے مثلاً کسی شے کا شخص اس کے وجود سے زائد چیز ہے اسی  
 طرح کسی شے کا تعین مقداری یا تعین زمانی وغیرہ اس شے کے وجود سے زائد چیزیں ہیں۔  
 مابین شارح سلم کی رائے سے کہ من کو سوا دیگر الفاظ تو ہل مرکب کے تحت آسکتے ہیں لیکن من کے لئے  
 مناسب ہے کہ اس کو ائی کے تحت داخل کیا جائے کیونکہ من سے ہویہ شخصہ دریافت کی جاتی ہے اور ہویہ شخصہ  
 صفت نہیں ہے کہ ہل مرکب کے ذیل میں اس کو داخل کیا جائے  
 ماتن کے کلام میں زنا بآت زنا بآت کی جمع ہے بمعنی تابع (شکیل احمد تبوری)

**التصورات قد منها وضعاً التقدر مما طبعاً فان المجهول المطلق يستتبع عليه**  
**الحکم قبل فیہ حکم فہو کذب وحلہ ائہ معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحکم**  
**وسلبہ باعتبارین وسیاتی**

ترجمہ ۱۔ یہ تصورات ہیں ہم نے تصورات کو وضعاً مقدم کیا ہے اس لئے کہ تصورات طبعاً مقدم ہیں کیونکہ مہول مطلق پر  
 حکم متنع ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اس جملہ میں خود حکم ہے لہذا یہ جملہ باطل ہے اور اس کا حل یہ ہے کہ المجهول المطلق  
 بالذات معلوم ہے اور بالعرض مہول مطلق ہے لہذا حکم اور سلب حکم دو حیثیتوں سے ہے اور عقربہ اس کی تفسیر آئیگی  
 التصورات خبر ہے مبتدا محذوف ہذا کی "هذه التصورات" یہ تصورات ہیں یعنی انیوال  
**تشریح** ۱۔ بحث تصورات کی بحث ہے، اب شبہ پیدا ہوا کہ سادۃ دارین کا مدار تصدیق پر ہے لہذا  
 مناسب یہ تھا کہ تصدیق کو پہلے ذکر کیا جاتا۔ تصورات کو پہلے کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تصورات کو  
 تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے لہذا تقدم وضعی بھی تصورات کو دید یا گیا تاکہ وضع اور طبع میں یکسانیت رہے۔  
 تقدم وضعی کے معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز سے پہلے ذکر کرنا تقدم طبعی یہ ہے کہ مقدم موخر کیلئے علت ناقصہ ہو۔

علت ناقصہ وہ علت ہے کہ اس کے ساتھ دوسرے اجزاء بھی علت بننے میں شریک ہوں یہ باتیں ذہن نشین کرنے کے بعد سمجھئے کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے یعنی تصورات تصدیقات کے لئے علت ناقصہ ہیں اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اس لئے تصورات تصدیقات پر طبعاً مقدم ہیں لہذا وضع میں یعنی ذکر میں بھی تصورات کو مقدم رکھا گیا ہے تاکہ وضع اور طبع میں توافق رہے۔

فان المجهول المطلق يمتنع عليه المحكم - یہ تصورات کے تقدم طبعی کی دلیل ہے اس کا حاصل ہے کہ تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے اور حکم طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان ہوتا ہے اور محکوم علیہ پر حکم اسی وقت لگایا جاتا ہے جبکہ پہلے محکوم علیہ کا علم انداز اس کا تصور ہو ورنہ محکوم علیہ مجهول مطلق ہوگا اور مجهول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے پس تصدیق کے لئے تصور ضروری ہے خواہ شرط کے طور پر خواہ رکن کے طور پر اور جب تصدیق کے لئے تصور کا وجود ضروری ہوا تو یقیناً تصور کا تصدیق کے لئے علت ہونا ثابت ہو گیا اور اسی کو تقدم طبعی کہتے ہیں

قبیل فیہ حکم فہو کذب - یہ ایک اشکال ہے جو سابقہ جملہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اشکال یہ ہے کہ آپ کی دلیل "المجهول المطلق يمتنع عليه التحکم" باطل بنفسہ ہے یعنی آپ سے آپ باطل ہے، اس لئے کہ المجهول المطلق پر اتفاق کا حکم لگایا گیا ہے۔ اب المجهول المطلق کے بارے میں سوال ہے کہ یہ معلوم ہے یا مجهول اگر مجهول ہے تو متنازع کا حکم اس پر کیونکر لگا؟ اس سے تو حکم اور عدم حکم دونوں کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اگر معلوم ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس پر حکم لگانا ممتنع ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ "المجهول المطلق صحیح علیہ الحکم" پس کذب لازم آتا ہے۔ حاصل یہ کہ آپ کا دعویٰ اپنے بطلان پر خود دلیل ہے

بھجھا ہے پاؤں یار کا بلف دلاڑیں : لو آپ اپنے دام میں سیاد آگیا

وحلہ انہ معلوم بالذات والمجهول مطلق بالعروض فالحکم وسلبہ باعتبارین وسیاقی۔ یہ اشکال کا حل پر باں طور کہ المجهول المطلق میں دو حیثیتیں ہیں ایک ذاتی دوسری عرضی، ذاتی اعتبار سے تو معلوم ہے کیونکہ وصف عنوانی اس کا ذاتی ہے اور وہ وصف عنوانی کے اعتبار سے یعنی اپنے وصف جہولیت کے اعتبار سے معلوم ہے، ہاں عرضی حیثیت سے وہ مجهول ہے، عرضی حیثیت سے مراد یہ ہے کہ غیر کی وجہ سے مجهول ہے اور غیر وہ ہے جبکہ المجهول المطلق کا مفہوم عارض ہو گیا اپنے معروض کے اعتبار سے مجهول ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم المجهول المطلق کے مفہوم کو المجهول المطلق کی تصریح کو بخوبی جانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ المجهول المطلق وہ ہے جس کا ہمیں کسی طرح علم نہ ہو چونکہ یہ مفہوم اس کی ذات کا ہے اس لئے اس مفہوم کو جاننا اس کی ذات کو جاننا ہے، پس المجهول المطلق ذاتی حیثیت سے میں معلوم ہے لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ یہ مفہوم کونسی ذات پر صادق آتا ہے کونسی شے کو عارض ہوتا ہے اس کا معروض کیا ہے ظاہر ہے کہ معروض عارض کا غیر ہے اس لئے اس حیثیت کا مجهول ہونا اس کی عرضی حیثیت کا مجهول ہونا ہے۔ پس المجهول المطلق عرضی حیثیت سے ہمارے لئے مجهول ہے جب المجهول المطلق میں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں اور دو حیثیتیں نکل آئیں تو نہ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور نہ کذب و بطلان ثابت ہوتا ہے

ہم نے جو تقریر اور تحریر کی ہے وہ اس روایت پر مبنی ہے کہ متن میں بالعرض عین سے ہے ایک روایت  
مکمل متاخرین نے پسند کیا ہے بجائے عین کے فار کے ساتھ بالعرض کی بھی ہے اس روایت کو پیش نظر رکھتے  
ہوئے تشریح یہ ہوگی کہ الجہول المطلق فرضی اعتبار سے مجہول ہے یعنی عقل نے اس کو مجہول فرض کر رکھا ہے  
اس لئے مجہول ہے

الافادۃ انما تنقسم بالادلة منها عقلیۃ بعلاقۃ ذاتیہ ومنہا وضعیۃ بمجعل  
جاعل ومنہا طبعیۃ باحداث طبعیۃ وکل منها لفظیۃ وغیر لفظیۃ

افادہ پورے طور پر دلالت ہونے کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ دلالت کی ایک قسم عقلیہ ہے جو علاقہ ذاتی  
ترجمہ ۱۔ کی وجہ سے ہو، اور دلالت کی دوسری قسم وضعیہ ہے جو وضع کرنے والے کی وضع کی وجہ سے ہو  
اور دلالت کی تیسری قسم طبعیہ ہے جو طبیعت کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہو اور انہیں سے ہر قسم لفظیہ ہے اور  
غیر لفظیہ ہے۔

تشریح ۲۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے پھر جواب کی تشریح ہے۔ سوال یہ ہے کہ منطق میں مقصود معنی  
اور حجت ہیں اور یہ دونوں چیزیں مفہوم اور معنی کے قبیل سے ہیں لہذا منطق میں انہیں چیزوں  
سے بحث ہونی چاہیے یہاں الفاظ اور دلالت سے بحث کس لئے ہوتی ہے جبکہ وہ غیر مقصود ہیں  
جواب یہ ہے کہ الفاظ اور دلالت کا ذکر اس حیثیت سے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مقصود ہیں بلکہ اس حیثیت سے  
ہوتا ہے کہ وہ وسیلہ مقصود ہیں کیونکہ معانی و مفہومات کا تعلیم و تعلم جس کو افادہ و استفادہ بھی کہا جاسکتا ہے دلالت  
الفاظ کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا موقوف علیہ اور وسیلہ کی حیثیت سے ان کا ذکر ضروری ہے۔  
دلالت کے لغوی معنی رہنمائی کے ہیں منطق میں دلالت کسی شئی کا اس حال میں ہوتا ہے کہ اس شے کے علم  
سے دوسری شے کا علم لازم آئے، پہلی شئی کا نام دال اور دوسری شے کا نام مدلول ہے دلالت کی عین نہیں میں عقلیہ  
وضعیت، طبعیت۔

عقلیہ وہ ہے جس میں دلالت علاقہ ذاتی کی وجہ سے ہو یعنی دال اور مدلول کے درمیان ایسا تعلق معنوی ہو جس کا  
وجود کسی خارجی چیز کے بجائے خود ان دونوں کی ذات سے ہو مختصر نقطوں میں یوں کہیے کہ دال اور مدلول کے درمیان  
لزم عقلی ہو۔ تحریر کند یا میں اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شے علت ہو دوسری شے معلول ہو بادولوں  
کسی تیسری کا معلول ہوں۔

دلالت وضعیہ وہ ہے جس میں دلالت وضع واضح کی وجہ سے ہو یعنی اس وجہ سے ہو کہ کسی نے ایک شے کو دوسری  
شے کے لئے بطور علامت مقرر کر دیا ہو۔

دلالت طبعیہ وہ ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی بنا پر ہو اس کے بعد ان تینوں قسموں میں سے



ہر ایک کی دو قسمیں ہیں لفظیہ غیر لفظیہ تین کو دو سے ضرب دینے سے کل چھ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔  
 اول عقلیہ لفظیہ جیسے دیز کا لفظ پہل جو پس دیوار سنا جائے وہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرتا ہے  
 دوم عقلیہ غیر لفظیہ جیسے دھوس کی دلالت آگ پر  
 سوم وضعیہ لفظیہ جیسے الفاظ موضوع کی دلالت اپنے معانی پر  
 چہام وضعیہ غیر لفظیہ جیسے اشارات کی دلالت ان کے معانی پر  
 پنجم طبعیہ لفظیہ جیسے اُح اُح کی دلالت کھانسی پر آہ آہ کی دلالت دردِ سینہ پر  
 ششم طبعیہ غیر لفظیہ جیسے ہنسنے کی تیزی کی دلالت بخار پر

واذا كان الانسان مدنى الطبع كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية  
 الوضعية اعتمدها واشتهلها فلها الاعتبار

ترجمہ ۱- اور چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اور تعلیم و تعلم کی جانب سے محتاج ہے اور دلالت وضعیہ لفظیہ  
 دیگر دلائل کے مقابلے میں زیادہ عام اور زیادہ پہل ہے اس لئے اسی کا اعتبار ہے  
 تشریح ۲- اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام علوم و فنون میں خصوصاً فن منطق میں اعتبار دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہے  
 اس لئے کہ انسان شہری زندگی گزارنے کا عادی ہے اور شہری زندگی باہمی تعاون کے بغیر  
 ناممکن ہے اور تعاون کے لئے تعلیم و تعلم کی ضرورت ہے یعنی اس کی ضرورت ہے کہ اپنے دل کی بات دوسرے تک  
 پہنچائی جائے اور دوسرے کی بات معلوم کی جائے اور تعلیم و تعلم دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے ہو سکتا ہے کیونکہ دلالت  
 لفظیہ وضعیہ میں دلالت کرنے والی چیز الفاظ ہیں اور الفاظ بہت ہیں اور طبعیہ عقلیہ میں دلالت کرنے والی چیز صرف  
 ایک ہے طبیعت یا عقل گویا دلالت وضعیہ میں وسائل زیادہ ہیں اور دیگر دلائل میں وسائل کم ہیں اور دیگر دلائل  
 چیز دلالت کے اعتبار سے عام مطلق ہوگی کیونکہ ہر طرح کے مضمون پر وہ دلالت کر سکے گی اور ہر طرح کے مفہوم کو  
 اس سے تعبیر کیا جا سکے گا اور قلیل الوسائل خاص مطلق ہوگی کیونکہ اس سے ہر طرح کے مضمون کو تعبیر نہیں کیا جا سکتا  
 اس بنا پر باتن نے دلالت لفظیہ وضعیہ کو اعم الدلالات فرمایا ہے نیز یہ بھی ہے کہ الفاظ کی وضع اودان کا مضمون  
 ہر زبان میں متین ہے لہذا وضع کے علم کے بعد الفاظ سے معانی کا کچھ لینا نہایت آسان ہے اس کے برخلاف عقل  
 اور طبائع میں انتہائی اختلاف ہے اس لئے نیکیاں طور پر ہر ایک شخص کا عقلی اور طبعی راستہ سے ایک ہی بات کو  
 سمجھ لینا اور مانی المفہم کو پالینا نہایت مشکل ہے اس لئے دلالت لفظیہ وضعیہ دیگر دلائل کے مقابلے میں انتہائی  
 سہل اور نہایت آسان ہے

حاصل یہ نکلا کہ دلالت لفظیہ وضعیہ اپنے اندر عموم و شمول بھی رکھتی ہے اور سہولت بھی اس بنا پر اسی کو فدیہ  
 تعلیم نایا گیا اور فنون میں اسی کا اعتبار کیا گیا ہے اور فن کی کتابوں میں صرف اسی کی تشریح و تفسیر سے بحث کی گئی ہے  
 (عکمل احمد خوری)

وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَن تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِلْفَاضَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ دُونَ الصُّوَرِ الَّتِي هِيَ

### اور الخارجیہ کہا قلیل

ترجمہ ۱- اور یہیں سے یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ الفاظ وضع ہوئے ہیں معانی من حیث الذات کے لئے نہ کہ صرف صور ذہنیہ یا صرف صور خارجیہ کے لئے جیسا کہ بعض کی رائے ہے۔

تشریح ۱- ہنسنا کا مثالیہ انسان کا تعلیم و تعلم میں دلالت لفظیہ وضعیہ کی جانب محتاج نہ ہے اب عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ انسان کی اس احتیاج سے یہ بات واضح ہو گئی کہ الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہیں۔ یہاں جو مسئلہ بیان ہوا ہے اس میں اہل منطق کا اختلاف ہے مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع کیا شے ہے، سو اس بارے میں تین قول ہیں شیخین بنی بولعل سینا اور فارابی کہتے ہیں کہ الفاظ کا موضوع لہ معانی ذہنیہ ہیں یعنی جو معانی واضح کے ذہن میں موجود تھے ان کے لئے اس نے الفاظ وضع کئے ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ معانی خارجیہ ہیں یعنی جو چیزیں واضح کے مشابہے میں خارج میں تھیں ان کے لئے اس نے الفاظ وضع کئے ہیں

ان دونوں گروہوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ موضوع لہ میں یہ وصف ہونا ضروری ہے کہ وہ معلوم بالذات اور متفق الیہ بالذات ہو یعنی اس کا علم بھی بلا واسطہ ہوتا ہو اور اس کی جانب التفات بھی بلا واسطہ ہوتا ہو اب جنہوں نے معانی ذہنیہ کو معلوم بالذات اور متفق الیہ بالذات سمجھا انہوں نے معانی ذہنیہ کو موضوع لہ قرار دیدیا۔ اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ معانی خارجیہ معلوم بالذات اور متفق الیہ بالذات ہیں وہ معانی خارجیہ کو موضوع لہ قرار دیتے ہیں۔ تیسرا مذہب جن میں خود ماقبل بھی شامل ہیں یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہیں قطع نظر اس سے کہ وہ ذہن میں ہیں یا خارج میں ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کی وضع تعلیم و تعلم کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہوئی لہذا تعلیم و تعلم جن چیزوں کا ہوتا ہے الفاظ کا موضوع لہ وہی چیزیں ہوں گی اور ظاہر ہے کہ تعلیم و تعلم مطلق معانی کا ہوتا ہے لہذا الفاظ کا موضوع لہ مطلق معانی ہی ہیں

ذیل التشریح ۱- اہل علم کا اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ الفاظ کا واضح کون ہے بعض کی رائے ہے کہ الفاظ کا واضح انشراح ہے انشراح نے حضرت آدم علیہ السلام کو وحی کی اور حضرت آدم علیہ السلام سے نسل بعد نسل لوگوں نے سیکھا ان حضرات کی دلیل ارشاد باری و عظیم آدَمُ الْاَوَّلُ عَلَّمَهُمْ کُلَّ شَیْءٍ بعض کہتے ہیں کہ الفاظ کا واضح خود انسان ہے پھر پھر نسل انہی نسل سے سیکھتی رہی بعض کی رائے یہ ہے کہ کچھ الفاظ توقیفی ہیں اور کچھ انسان کے اپنے وضع کردہ ہیں۔

ایک بحث یہ بھی ہے کہ لفظ اور اس کے موضوع لہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے یا نہیں معزز لہ کا فقرہ کہتا ہے کہ مناسبت ضروری ہے۔ اہل حق کی رائے یہ ہے کہ مناسبت ضروری نہیں ہے

فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الحثية مطابقة وعلى جزئه تضمن  
وهو لازم لها في المركبات وعلى الخارج التزام

التشریح :- پس لفظ کا اپنے تمام موضوعات پر تمام موضوعات ہونے کی حیثیت سے دلالت کرنا مطابقت  
ہے اور جزو موضوعات کی حیثیت سے دلالت کرنا تضمن ہے اور مرکبات میں تضمن مطابقت کے لئے لازم ہے  
اور لفظ کا خارج موضوعات کی براسی حیثیت سے دلالت کرنا التزام ہے

التشریح :- مطابقت یہ ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس پر اسے معنی پر دلالت کرے اور  
اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ مدلول اس کا موضوعات ہے  
تضمن یہ ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع ہوا ہے اس کے ایک جزو پر دلالت کرے اور اس حیثیت سے دلالت  
کرے کہ وہ مدلول اس کے موضوعات ہے  
التزام :- یہ ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع ہوا ہے اس کی کسی خارجی چیز پر دلالت کرے جس سے موضوعات  
لزوم کا تعلق رکھتا ہو یعنی وہ خارجی چیز موضوعات سے جدا نہ ہوتی ہو اور یہ دلالت بھی اسی حیثیت سے ہو کہ وہ  
سے خارج ہو۔

تینوں کی وہ تسمیہ یہ ہے کہ مطابقت میں لفظ اور معنی یا دال اور مدلول کا تطابق ہے جس طرح دال تمام  
ہے اسی طرح مدلول بھی تمام ہے  
تضمن کا لفظ کسی چیز کے ضمن میں ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جزو جو کہ موضوعات کی ایک ضمنی شے ہے یعنی  
موضوعات کے ضمن میں ہوتا ہے اس لئے جو دلالت جزو پر ہوتی ہے اس کا نام تضمن رکھا گیا۔  
التزام کے معنی لازم قرار دینے کے ہیں اور خارج پر جو دلالت ہوتی ہے اس میں خارج کا لازم ہونا ضروری  
ہے اس لئے اس دلالت کا نام التزام رکھا گیا

واضح ہو کہ تینوں تعریفوں میں حیثیت کی عین اس لئے ملحوظ ہے کہ تینوں تعریض جامع اور مانع ہوتا ہے  
اور ہر تعریف اپنے مفرد کو اپنے عموم اور اپنی گرفت میں لے لے کوئی فرد اس کی گرفت سے باہر نہ ہونے پائے  
اگر یہ تہہ بلکہ نہ ہوتی تو مطابقت کے افراد پر تضمن والتزام مدلول آتے اسی طرح تضمن والتزام کے افراد پر  
مطابقت صادق آتی۔ پہلی صورت میں مطابقت کی تعریف غیر جامع اور تضمن والتزام کی تعریف غیر مانع ہوتی  
اور دوسری صورت میں تضمن والتزام کی تعریف غیر جامع ہوتی اور مطابقت کی تعریف غیر مانع ہوتی پہلی صورت  
کی توضیح کے لئے دو ایسے لفظ لیجئے جو دو دو معنی کے لئے وضع ہوئے ہوں اور دونوں معنی میں کلیت و جزئیت  
یا لازم و لزوم کا تعلق ہو۔ مثلاً لفظ امکان دو معنی کے لئے وضع ہوا ہے ایک سلب الضرورت عن جاب و احد  
جس کو امکان عام کہتے ہیں۔ دوسرے سلب الضرورت عن الجانین جس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ فی الواقع امکان

خاص کل ہے اور امکان عام جزو ہے لیکن لفظ امکان کا موضوع نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔  
اب اگر امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو دلالت مطابقت ہوگی مگر یہاں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ دلالت  
تضمن ہے کیونکہ جزو موضوع نہ پر دلالت ہے تو مطابقت کے فرد پر تضمن کی تعریف صادق آئی لیکن حیثیت کی  
قییدے تضمن کے اس دخل جب کو ختم کر دیا ہے اس لئے کہ اب یہ کہہ دیا جائیگا کہ جب امکان سے براہ راست امکان  
عام مراد لیا گیا ہے تو اس پر دلالت موضوع نہ ہونے کی حیثیت سے ہے جزو ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے اور دلالت  
تضمن اس وقت صادق آئے گی جب جزو پر دلالت بحیثیت جزو ہو۔

مثلاً لفظ شمس ہے جو دو معنی کے لئے وضع ہوا ہے قرص آفتاب، نور آفتاب پہلے معنی لازم ہیں اور دوسرے  
معنی لازم ہیں جب شمس سے بلا واسطہ نور آفتاب کے معنی مراد ہوں تو دلالت مطابقت ہے مگر یہ کہا جاسکتا ہے  
کہ یہ دلالت التزام ہے کیونکہ نور آفتاب قرص آفتاب کے لئے لازم ہے اور لازم پر جو دلالت ہوتی ہے اس کو التزام  
کہتے ہیں پس مطابقت کے فرد پر التزام کی تعریف صادق آئی لیکن حیثیت کی قییدے اس صدق کو روک دیا ہے  
اس لئے کہ اب کہہ دیا جائیگا کہ جب شمس سے براہ راست نور آفتاب مراد لیا گیا ہے تو اس پر دلالت موضوع نہ ہونے کی  
حیثیت سے ہے لازم کی حیثیت سے نہیں ہے اور دلالت التزام اسی وقت صادق آئے گی جب لازم پر دلالت  
بحیثیت لازم ہو۔

علیٰ القیاس مطابقت کی تعریف تضمن و التزام کے افراد پر صادق آتی ہے مثلاً امکان سے جب امکان خاص کا  
جزو یعنی امکان عام مراد لیا جائے اور شمس سے قرص آفتاب کا لازم یعنی نور آفتاب مراد لیا جائے تو یہ تضمن و التزام  
ہیں لیکن یہاں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ مطابقت ہے کیونکہ امکان عام لفظ امکان کا اور نور آفتاب شمس کا  
موضوع نہ ہے اور موضوع نہ پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقت کہلاتی ہے پس مطابقت تضمن و التزام پر صادق  
آئی لیکن حیثیت کی قییدے اس مداخلت کو روک دیا جائیگا اور کہہ دیا جائیگا کہ یہ دلاتیں بحیثیت موضوع نہ نہیں  
ہیں بلکہ بحیثیت جزو موضوع نہ یا لازم موضوع نہ ہیں۔

وہو لازم لہائی المركبات۔ اس جملے تضمن اور مطابقت کا تعلق بیان کیا گیا ہے اس میں جو کی ضمیر  
تضمن کی طرف لڑتی ہے اور کہا کی ضمیر مطابقت کی طرف راجع ہے اور مرکبات سے معانی مرکبہ مراد ہیں اب  
حد کا حاصل یہ ہوا کہ تضمن اور مطابقت کے درمیان تعلق ہے کہ معانی مرکبہ میں تضمن مطابقت کے لئے لازم ہے  
کیونکہ تضمن کا حاصل یہ ہے کہ جزو کل کے ضمن میں مفہوم ہو جائے اور مرکبات میں جب کل مفہوم ہوگا تو حیثیت  
جزو بھی مفہوم ہوگا اس کے برخلاف معانی بسیطہ کہ وہاں سرے سے جزو ہی نہیں ہے لہذا ان میں مطابقت تو بانی  
جائے گی مگر تضمن نہیں پائی جاسکتی۔

وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ مُصْطَحَاةٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَرَفِيَّةٍ

ترجمہ :- اور علاقہ مصطحاة کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ علاقہ عقلی ہو خواہ عرفی ہو۔

تشریح یہ دلالت التزام کی ایک شرط کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزام میں معنی موضوع لہ اور اس کے خارج کے درمیان ایک علاقہ معنوی کا ہونا ضروری ہے۔

علاقہ معنوی۔ دو چیزوں کے درمیان ایسا رشتہ ہے کہ اس کی وجہ سے ایک چیز دوسری چیز کے لئے اس طرح لازم ہو کہ جب ایک چیز ذہن میں آئے تو دوسری چیز کی جانب بھی ذہن منتقل ہو جائے علاقہ کی دو قسمیں ہیں عقلی۔ عرفی

علاقہ عقلی یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عقلاً محال ہو جیسے غمی اور تبصر کے درمیان علاقہ عقلی ہے یعنی غمی کے موضوع لہ (عدم البصر) کا تصور البصر کے تصور کے بغیر عقلاً محال ہے عقل جب بھی غمی البصر کا تصور کرے گی تو البصر کا تصور ناگزیر ہو گا۔ علاقہ عرفی یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور لازم کے تصور کے بغیر عرفیاً محال ہو جیسے حاتم اور جود کہ ان کے درمیان علاقہ عرفی ہے یعنی عرف اور عادت یہ ہے کہ جب حاتم کے معنی ذہن میں آتے ہیں تو جود و سخا کا مفہوم بھی ذہن میں آتا ہے گو عقلاً ان دونوں کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے چنانچہ جہاں یہ عرف نہیں ہے وہاں کا ذہن حاتم کے لفظ سے جود کی طرف منتقل نہیں ہوتا سابقہ تشریح کے بعد متن کا حاصل یہ نکلا کہ دلالت التزام میں موضوع لہ اور خارج کے درمیان لزوم عقلی یا لزوم عرفی کا ہونا ضروری ہے ورنہ خانت ایک شے مبائن ہو گا اور کوئی لفظ اپنے مبائن پر دلالت نہیں کرتا (مشکیل احمد)

### قيل الالتزام ميجوز في العلوم لانه عقلي ونقص بالتضمن

ترجمہ :- کہا گیا ہے کہ دلالت التزام علوم و فنون میں متروک ہے اس لئے کہ وہ ایک عقلی چیز ہے اور اس دعوے پر نقص وارد کیا گیا ہے تضمن کے ذریعہ۔

تشریح یہ بحث دلالت التزام کے استعمال سے متعلق ہے یعنی آیا التزام مستعمل ہے یا متروک ہے ابن حبان اور امام رازی کی رائے یہ ہے کہ التزام زبان کے محاورات اور روزمرہ میں مستعمل ہے اور بلنہائے سان بجز اس کو برتنے ہیں اور بہت سے صنائع و بدائع کا اس پر دار و مدار ہے لیکن علوم و فنون کی دنیا میں یہ دلالت متروک ہے اس لئے کہ یہ ایک عقلی چیز ہے یعنی اس میں لزوم عقلی کے واسطے سے لفظ خارج پر دلالت کرتا ہے اور عقلی دلالت علوم و فنون کے لئے سودمند نہیں ہے بلکہ ان کے مقصود میں خارج ہے علوم و فنون کا مقصود تعلیم و تعلم ہے اور تعلیم و تعلم ایسی دلالت سے ہو سکتا ہے جو آسان ترین دلالت ہو اور آسان ترین دلالت وہی ہے جس میں لفظ اپنے موضوع لہ پر یا اس کے جزو پر دلالت کرے اور ظاہر ہے کہ مطابقت و تضمن میں یہ بات موجود ہے اس لئے یہ دونوں مستعمل ہیں اور التزام متروک ہے۔

گویا امام رازی اور ابن حبان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ الالتزام عقلي والعتلي ميجوز في العلوم فالالتزام ميجوز في العلوم۔

فان لا التزام معجود فی العلوم

اس استدلال پر نام غزالی کا نقض وارد کیا گیا ہے۔ نقض نفی میں مارت کو منہدم کرنے کی بجائے اس کو بے اثر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں آتا ہے اور یہی لفظ جب باب مفاعلت میں جاتا ہے تو اس کے معنی ہونے میں قول ثانی کا قول اول کے خلاف ہے۔ اصطلاح میں نقض کے معنی ہیں "ابطال الدلیل بتکلف المحکم عنه ادا مستلزما فسادا آخر" یعنی دلیل کو یہ کہہ کر باطل کر دینا کہ اس دلیل سے اس کا نتیجہ مختلف ہے یا یہ دلیل کسی دوسری قباحت کو مستلزم ہے۔

نقض کی دو قسمیں ہیں نقض اجمالی، نقض تفصیلی۔ نقض اجمالی۔ پوری دلیل پر لاشعوبہ کہنا۔ نقض تفصیلی۔ دلیل کے مقدمہ معینہ پر لاشعوبہ کہنا۔

اس موقع پر نقض اجمالی کی تقریر یہ ہے کہ ناقض کہتا ہے کہ جناب! جس دلیل کی بنیاد پر آپ نے التزام کے مجھوتے کا حکم لگایا ہے وہ دلیل باطل ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ دلیل نقض میں بھی پائی جاتی ہے حالانکہ وہ مجبور نہیں ہے پس تہار کی دلیل سے حکم مختلف ہے اور یہی دلیل کا بطلان ہے۔ اور نقض تفصیلی کی تقریر اس طرح ہے کہ ناقض کہتا ہے کہ آپ نے دلیل کی مغزی میں الالتزام عقلی سے کیا مراد لیا ہے اگر یہ مراد لیا ہے کہ التزام خالص عقلی چیز ہے اس میں وضع کو کسی طرح دخل نہیں ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ دلالت التزام وضع سے بالکل بے تعلق نہیں ہے بلکہ اس میں وہی خارج محو ہے جسکو موضوع کے لئے لازم کا تعلق ہے۔ اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ التزام میں عقل کی شرکت ہے تو کہہ کر یعنی نقضی مجبور فی العلوم تسلیم نہیں اس لئے کہ عقل کی شرکت تو نقض بلکہ مطابقت میں بھی ہے اس لئے کہ عقل کے بغیر نہ موضوع نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ موضوع نہ کا جز مفہوم ہو سکتا ہے یہی سبب ہے کہ جہنم و حقار اور اطفال و صبیان الفاظ سے کسی طرح کے معنی نہیں سمجھتے۔

جواب یہ ہے کہ ہم نے عقلی سے تیسرے معنی مراد لئے ہیں یعنی عقلی دلالت ہے جس کا دلول نہ موضوع نہ ہو اور نہ موضوع کا جز ہو بلکہ عقلاً عقلاً وہ ہے جس میں وضع کا دخل نہ قصداً ہو اور نہ ضماً اور یہ معنی صرف التزام میں پائے جاتے ہیں اس لئے صرف التزام مجبور ہے۔

وَلَا تَكْزِمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَا الْعَكْسُ

ترجمہ ۱۔ اور ان دونوں کے لئے مطابقت لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے۔  
**تشریح** یہاں تینوں دلائلوں کا باہمی تعلق مذکور ہے۔ ان تینوں میں تعلق یہ ہے کہ مطابقت لازم ہے اور نقض التزام لازم ہے یعنی جہاں نقض و التزام پائی جائیگی وہاں مطابقت ضرور پائی جائے گی لیکن اس کا عکس نہیں ہے یعنی مطابقت کے لئے نقض و التزام لازم نہیں ہیں چنانچہ ہو سکتا ہے کہ مطابقت پائی جائے اور نقض و التزام نہ پائی جائیں۔ پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ نقض نام ہے مجز و پر دلالت کرنے کا اور التزام نام ہے لازم پر دلالت کرنے کا اور جز کے لئے کل کا ہونا اور لازم کے لئے جز کا ہونا ضروری ہے لہذا جب جز مفہوم ہوگا تو نقض کل بھی مفہوم ہوگا اسی طرح جب لازم مفہوم ہوگا تو لازم کا جز بھی مفہوم ہوگا اور نقض میں کل پر جو دلالت ہوتی ہے اور اسی طرح التزام میں جز پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقت ہوتی ہے پس نقض و التزام کے پائے جانے کی صورت میں لازمی طور پر مطابقت پائی جائے گی۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے معنی مطابق بسیط ہو اس کا کوئی بزد ہو جیسے واجب تعالیٰ تو یہاں <sup>تفصیل</sup> تقصن کے بغیر پائی جائے گی اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ہم کسی ایسے مفہوم مطابق کا تصور کریں جس کا کوئی لازم نہ ہو تو وہاں مطابقت ہوگی التزام نہ ہوگا

وكونه ليس غيرا ليس مما يسبق الذهن اليه دأئنا

ترجمہ :- اور شکی کا لیس غیرہ ہونا ان میں سے نہیں ہے جسکی طرف ذہن ہمیشہ سبقت کرتا ہے۔

یہ امام رازی کا مذہب ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ جس طرح مطابقت التزام کے لئے لازم ہے اسی طرح التزام بھی <sup>تشریح</sup> مطابقت کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ کوئی مفہوم اپنے لازم سے خالی نہیں ہے کوئی نہ کوئی اس کا لازم ضرور ہے اور کچھ نہیں تو کم از کم ہر مفہوم کے لئے یہ تو لازم ہی ہے کہ وہ اپنا غیر ہیں ہے مثلاً زید کے لئے اگر کچھ بھی لازم نہ ہو تو یہ لازم ہے کہ وہ غیر زید یعنی عمر نہ ہیں ہے۔ لہذا جہاں بھی مطابقت پائی جائے گی التزام اس کے لئے لازم ہوگا، صاحبِ مسلم نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ :- دلالت التزام کے لئے جس قسم کے لازم و درکار ہیں لیس غیرہ اس قسم کا لازم نہیں ہے کیونکہ دلالت التزام کے لئے لازم بنیتہ کی ضرورت ہے۔ لازم مبینہ وہ لازم ہیں جسکی طرف ملزوم کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ ذہن سبقت کرے۔ جو ہی ملزوم ذہن میں آئے لازم بھی ذہن میں آجود ہو لیس غیرہ میں یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایک معنی ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور ہم کو اس کے غیر کی جانب قطعاً اتفاقات بھی نہیں ہوتا یہ بات تو بہت ہی لمبی ہے کہ ذہن اس معنی کے جائزے میں مشغول ہو اور اس الجھاؤ میں پڑے کہ یہ انبیا عین ہے اور اپنا غیر نہیں ہے یہ تو ایک فطری بات ہے کہ آدمی ایک کیفیت کے آگے بہت سی کیفیات سے اور ایک تصور کے سامنے بہت سے تصورات سے غافل ہو جاتا ہے۔ مرزا غالب کا یہ شعر بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے فرماتے ہیں،

صنم کے آتے ہی غالب کے ایسے ہوش اٹھے ۛ شرابِ شیخ پر ڈالی کبابِ ساغر میں

بہنی عاشق کے سامنے سیخ اور ساغر ہیں اور پانچہ میں کچا کباب اور شراب کی ہرجی ہے کباب سیخ پر ڈالنا تھا اور شراب ساغر میں ڈالنی تھی لیکن اچانک محبوب آ جاتا ہے اور اس کے دیدار میں اتنے محو ہو جاتے ہیں کہ شراب و کباب کی ان تریبوں کا خیال ہی نہیں رہتا شرابِ شیخ پر ڈال دی جاتی ہے اور کباب ساغر میں جا پڑتا ہے۔ عریضہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ ایک معنی کے تصور ہونیکے وقت دنیائے ذہن بالکل خالی ہو اور ایک مفہوم کے سوا غیر کی بالکل گنجائش نہ ہو بقول حضرت جگر دل و دماغ کی یہ حالت ہو جاتی ہے

آ جاؤ کہ اب غلوت غم غلوت غم ہے ۛ اہل کے دھڑکنے کی بھی آوا د نہیں ہے

وَأَنَا التَّضْمُّنُ وَالْإِلْتِزَامُ فَلَا لِمُزْمٍ بَيْنَهُمَا

ترجمہ :- اور بہر حال تقصن اور التزام تو ان کے درمیان کوئی ملزوم نہیں ہے

<sup>تشریح</sup> تقصن و التزام کا باہمی مسئلہ ہے مسئلہ یہ ہے کہ تقصن اور التزام کے درمیان کسی قسم کا ملزوم نہیں ہے، نہ تقصن التزام کو لازم ہے اور نہ التزام تقصن کو لازم ہے تقصن التزام کو اس لئے لازم نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک معنی

بسیط ہوں اس کے اجزاء نہ ہوں ہاں اس کے لوازم ذہنیہ ہوں تو اس معنی میں التزام پایا جائے گا اور تعین نہیں پایا جاسکتا جیسے علی کہ اس کا مفہیم بسیط ہے اس کا لازم تو ہے مگر اس کے اجزاء نہیں ہیں کیونکہ علی کے معنی میں عدم منسوب الی البصر پس عدم مفہیم بسیط ہے اور اس کے لئے بصر لازم ہے۔

اور التزام تعین کو اس لئے لازم نہیں ہے کہ ممکن ہے معنی مرکب کا تصور اس کے عناصر و لوازم سے غافل ہو کر کیا جائے تو وہاں تعین ہو گا اور التزام نہ ہو گا جیسے انسان کا تصور اس کے عناصر سے الگ کر کے کیا جائے تو چونکہ انسان حیوان و ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اس لئے یہاں دلالت جز پر تو ہوگی لیکن لازم ناپید ہوگا امام رازی اس موقع پر بھی پرانی راہنی چھیڑتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ التزام تعین کو بہر حال لازم ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ التزام مطابقت کے لئے لازم ہے اور مطابقت تعین کے لئے لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہذا نتیجہ نکلا کہ التزام تعین کے لئے لازم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ استدلال کا مقدمہ اول یعنی التزام مطابقت کے لئے لازم ہے باطل ہو چکا والہی یعنی علی الباطل باطل

### وَالْأَفْرَادُ وَالْتَرْكِيبُ حَقِيقَةُ صِفَةِ اللَّفْظِ

ترجمہ :- اور افراد اور ترکیب بالذات صفت ہیں لفظ کی دلالت کے بیان سے خارج ہونے کے بعد مصنف در قواعد دلالت کو بیان فرماتے ہیں دراصل مفرد یا مرکب تشریح :- ہونا دلالت کے بعد کی چیز ہے اس لئے کہ پہلا درجہ یہ ہے کہ لفظ کسی معنی پر دلالت کرے پھر دوسرے درجہ میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ آیا یہ دلالت کرنے والا مفرد ہے یا مرکب۔

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ افراد و ترکیب کس چیز کی صفت ہیں لفظ کی یا معنی کی۔ یعنی مفرد اور مرکب لفظ ہوتا ہے یا معنی -- ؟ میرا براہِ الفتح جنہوں نے تہذیب کے حاشیہ جلالیہ پر نوٹ لکھے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و ترکیب معنی کی صفت ہیں دیگر حضرات کی رائے یہ ہے کہ افراد و ترکیب لفظ کی صفت ہیں

جو لوگ معنی کی صفت قرار دیتے ہیں وہ تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ مفرد وہ معنی ہیں جن کے لفظ کے جزو سے ان کے جزو پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے لفظ رید کے معنی اور مرکب وہ معنی ہیں جن کے لفظ کے جزو سے ان کے جزو پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے راہی الجمارہ کے معنی

جو حضرات لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں وہ تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزو سے معنی کے جزو پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے لفظ رید۔ مرکب وہ لفظ ہے جس کے جزو سے معنی کے جزو پر دلالت کا قصد کیا جائے جیسے لفظ راہی الجمارہ۔

صاحب سلم نے بقول تحریر کیا ان دونوں کے دو بیان محال کر دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نزاع لفظی ہے افراد اور ترکیب دونوں کی صفت ہیں بات دراصل یہ ہے کہ لفظ و معنی کا تعلق وال اور مدلول کا تعلق ہے لفظ وال ہے اور معنی مدلول ہے۔ اور افراد و ترکیب دلالت کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں اب جو چیز دلالت کرنے والی ہوگی اس کو یہ دونوں صفتیں





ترجمہ ۱۔ اور مفرد اگر صرف غیر کے پہچانے کا آئینہ ہے تو اداۃ ہے

تشریح ۱۔ ادات جس کو تقریباً اہل نحو صرف کہتے ہیں اور کلمہ جو مخدومین کے یہاں فعل کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اسم کا نام تو دونوں جہان میں روشن ہے اداۃ وہ مفرد ہے جو صرف طبع کے تعارف کا ذریعہ ہو یعنی جس معنی پر دلالت کرتا ہو وہ غیر مستقل بالغہ نسبت ہوں اور جب تک اس معنی کے ساتھ دوسرے مفہام کو یا اس لفظ کے ساتھ دوسرے الفاظ کو نہ ملا جائے وہ معنی کچھ میں نہ آتے ہوں جیسے زید علی اسطی، یا محمود فی الدار میں علی اور فی ادات ہیں کہ ان میں علی مطلق نسبت استعلاء (اوپر چڑھا) پر دلالت کرتا ہے ظاہر ہے کہ یہ نسبت اس وقت تک تسکین خاطر نہیں کر سکتی جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اس کے طرفین کیا ہیں کون اوپر ہے اور کس چیز کے اوپر ہے جب زید اور علی کو اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا تب استعلاء کی نسبت سمجھ میں آئی۔ اسی طرح دوسری مثال میں فی کے معنی مطلق نسبت خرفیت کے ہیں یہ نسبت بھی ظن و ظن کو شامل کئے بغیر مفہوم نہیں ہوتی۔

وَالْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الْوُجُودِيَّةَ مِنْهَا فَاتٌ كَانَتْ مَثَلًا مَعْنَاهُ كَوْنُ شَيْءٍ شَيْئًا  
لَمْ يَذْكُرْ بَعْدُ وَتَسْمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا وَدَلَالَتِهَا عَلَى الشَّيْءِ مَاتِ

ترجمہ ۲۔ اور حق یہ ہے کہ کلمات وجودیات کے قبیل سے ہیں، اس لئے کہ مثلاً کائن اس کے معنی ہیں کسی شئی کا ایسا ہونا جو ابھی ذکر نہیں ہوئی اور ان کلمات کا نام رکھنا اس لئے ہے کہ یہ متصرف ہیں اور زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔

تشریح ۲۔ ادات کی تعریف کے بعد ایک مختلف ذیہ مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ جن کو کلمات وجودیہ کہتے ہیں ان سے وجود پر دلالت کرنے والے بھی کہا جاتا ہے وہ کلمہ ہیں یا ادات ہیں؟ مناظرہ کہتے ہیں کہ وہ ادات ہیں اور اہل نحو کہتے ہیں کہ وہ کلمہ ہیں اہل نحو اپنے دعوے پر عین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ ان کا نام کلمہ ہے یعنی کلمات وجودیہ کہہ کر یا کلمات ناقصہ کہہ کر ان کو پکارا جاتا ہے دوم یہ کہ ان میں گردان ہوتا ہے یعنی ان کے ماضی، مضارع، امر، نہی وغیرہ آتے ہیں۔ سو ہم یہ کہ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں

مناظرہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ وہ ہے جو سند پر دلالت کرے اور افعال ناقصہ سند پر دلالت نہیں کرتے بلکہ سند پر دلالت کرنے والی خبر ہوتی ہے جو ان کے اسم کے بعد ذکر ہوتی ہے خود ان کے ضمن میں یا ان کی ذات میں خبر کا کوئی وجود نہیں ہے یہ تو صرف دو چیز جہاں کے درمیان نسبت ثبوتی یا نسبت سلبی کے وجود پر دلالت کرتے ہیں ان کے درمیان اور دیگر ادات کے درمیان فرق یہ ہے کہ دیگر ادات صرف نسبت رابطی پر دلالت کرتے ہیں اور یہ نسبت رابطی پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے زمانہ پر بھی دلالت کرتے ہیں پس زیادہ سے زیادہ ان کو روابط زمانیہ کہا جاسکتا ہے مثلاً کائن دیر قائم میں سند کو دلالت کرنا والا لفظ قائم ہے کائن دم سند زانیہ پر دلالت کرتا ہے دم سند پر بلکہ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی شئی (زید) کچھ (قائم) ہوئی ہے اب وہ کیا ہوئی ہے اس پر کائن دلالت نہیں کرتا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ انکو کلمہ کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیگر افعال کے ساتھ انکو دو چیزوں میں مشابہت ہے اول متصرف ہونے میں دوم زمانہ پر دلالت کرنے میں اس مشابہت کی وجہ سے ہوا انکو کلمہ کہا جاتا ہے۔ صاحب مسلم کا فیصلہ مناطق کے حق میں ہے۔ اس سلسلے میں پسندیدہ بات وہ ہے جو بعض شارحین نے کہی ہے اندوہ یہ ہے کہ نحو میں کی نشتر الفاظ پر ہوتی ہے اور الفاظ کے لحاظ سے کلمات و جہود یہ کلمہ میں اسلئے وہ اسکو کلمہ کہتے ہیں اور مناطق کی نظر مفہوم اور معنی پر ہوتی ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ غیر مستقل ہیں اسلئے انکو وہ حضرات ادرات میں شمار کرتے ہیں

## وَالْاَفَانُ ذَلَّ بِمَعْنِيَّتِهِ عَلَى زَمَانٍ فَكَلِمَةٌ

ترجمہ ۱۔ ورنہ اگر مفرد اپنی ہیئت کی وجہ سے کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے۔

یہ مفرد کی دوسری قسم یعنی کلمہ کی تعریف ہے۔ تعریف میں آنے والے لفظ ذالآ کے معنی ہیں دان لہو یکن تشریح ۱۔ المفرد مصراۃ لتعريف الغیر اب کلمہ کی تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ جس کے معنی غیر کے تعارف کا درجہ نہ ہوں بلکہ مستقل ہوں اور اس کی ہیئت کسی زمانہ پر دلالت کرتی ہو۔

ہیئت لفظ کی وہ کیفیت ہے جو حرکات و سکنات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہے جیسے فقر کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو تینوں حروف کے مفتوح ہونے سے حاصل ہوئی ہے اور فقر کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو حروف اول کے مفتوح اور حرف ثانی کے ساکن اور حرف ثالث کے مضموم ہونے سے حاصل ہوئی ہے اور ان دونوں کلمات کا مادہ فون، صا، را، ر ہے

زمانہ پر دلالت کرنے والی چیز ہیئت ہی ہے لیکن مادہ موضوع متصرفہ اس کے لئے شرط ہے فقر کی ہیئت مادہ کی ثبوت کے ساتھ زمانہ اپنی پر دلالت کرتی ہے اور فقر کی ہیئت زمانہ حال یا استقبال پر دلالت کرتی ہے۔ اگر فقر کی ہیئت تو پر لیکن مادہ موضوع نہیں ہے جیسے جسن کہ یہ کہ غیر موضوع اور مہمل لفظ ہے یا مادہ موضوع ہے لیکن متصرف نہیں ہے جیسے جبر کہ اس کی کوئی مگردان نہیں ہے بلکہ اس سے قوان صورتوں میں ہیئت زمانہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا کلمہ کی تعریف سے یہ تمام صورتیں خارج ہونگی۔

پس کلمہ کا مادہ الامتیاز وصف یہ ہے کہ اس میں ہیئت زمانہ پر دخل رکھتی ہے اور اس کے بدلنے کے ساتھ زمانہ بھی بدلتا ہے اور مادہ موضوع متصرفہ اس کے لئے شرط ہے پس جن الفاظ میں زمانہ پر دخل مادہ کا ہے اور مادہ ان میں مگردانہ شرط کا درجہ رکھتا ہے جیسے صبح، غروب وغیرہ تو وہ کلمہ کی تعریف سے خارج ہونگے

وَلَيْسَ كُلُّ نَعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ كَلِمَةً عِنْدَ الْمُنْطَلِقِيْنَ فَاِنَّ نَحْوًا مِّمَّنْ شَيْءٌ مِّثْلًا نَعْلٌ  
وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِاحْتِمَالِهِ الصَّدَقِ وَالْكَذْبِ بِمَخْلَافِ مَعْنِيَّتِهِ.

ترجمہ ۱۔ اور ایسا نہیں ہے کہ ہر نعل لفظ جو نعل ہو عرب کے نزدیک کلمہ ہو منطقیوں کے نزدیک اس لئے کہ نعل اشیاء فعل ہے لیکن کلمہ نہیں ہے کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے برخلاف مہشی کے۔

تشریح ۱۔ یہ ایک غلط فہمی کا زالہ ہے غلط فہمی یہ ہے کہ عرب کے فعل اور مناطقہ کے کلمہ کے درمیان مترادف اور قسادی ہے یعنی جو معنی عرب کے یہاں فعل کے ہیں وہی معنی مناطقہ کے یہاں کلمہ کے ہیں لہذا جو اس لفظ عرب کے یہاں فعل کہلائیگا اس کو مناطقہ کے یہاں کلمہ کہا جائیگا

معنی اس غلط فہمی کو دور فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ عرب کا فعل اور مناطقہ کا کلمہ ایک ہی شے ہوں اور ان دونوں کے درمیان قسادی کی نسبت ہو بلکہ ان دونوں میں فرق ہے اور ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کلمہ خاص مطلق ہے اور فعل عام مطلق ہے جس لفظ کو کلمہ کہیں گے اس کو فعل ضرور کہیں گے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس کو فعل کہیں اس کو کلمہ بھی کہیں مثلاً میثی بصیغہ واحد غائب فعل بھی ہے اور کلمہ بھی ہے لیکن میثی بصیغہ متکلم اور میثی بصیغہ خطاب فعل ہیں مگر کلمہ نہیں ہیں۔ فعل اس لئے ہیں کہ اقتران بالزمان اور معنی حدیث پر دلالت کرتے ہیں اور کلمہ اس لئے نہیں ہیں کہ کلمہ کے مقسم یعنی مفرد ہی سے خارج ہیں اور سبائے مفرد کے مرکب ہیں کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں یعنی متکلم جس وقت میثی کہے اور وہ واقع میں میثی کے ساتھ متصف ہے تو میثی صادق ہے ورنہ کاذب ہے اور ظاہر ہے کہ صدق اور کذب کا احتمال رکھنے والے الفاظ مرکب ہوتے ہیں مفرد نہیں ہوتے۔ اور میثی صدق و کذب کا احتمال اس لئے رکھتا ہے کہ معنی حدیث اور فاعل سے مرکب ہے اور فاعل کے ساتھ مرکب ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے بعد جو کلمہ بھی آئیگا وہ اس کا فاعل نہیں بن سکتا ہاں تاکیہ ہو سکتا ہے مثلاً میثی انا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود میثی میں فاعل موجود ہے اس کے برخلاف میثی کہ وہ مفرد ہے اور صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ صرف معنی حدیث رکھتا ہے اس کی ذات میں کوئی فاعل موجود نہیں ہے اسی لئے اگر میثی کے بعد زیڈ یا خالہ آئے تو وہ اس کا فاعل بن جائیگا تاکیہ نہیں ہوگا۔ پس میثی، میثی، میثی وغیرہ فعل تو ہیں لیکن کلمہ نہیں ہیں ہاں میثی فعل بھی ہے اور کلمہ بھی ہے۔

وَالْأَنَّهُ اسْمٌ وَمِنْ خَوَاصِّهِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ

ترجمہ ۱۔ درجہ پھر مفرد اسم ہے اور اس کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے

تشریح ۱۔ قولہ سے ماقبل کی دونوں تہیدوں کی نفی ہوتی ہے یعنی اگر مفرد غیر کے پہچاننے کے لئے واسطہ بھی نہ ہو اور ہیئت کسی زمانہ پر دلالت بھی نہ کرتا ہو تو اسم ہے

اب اسم کی تعریف یہ ہوتی کہ وہ مفرد جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور کسی زمانہ پر متعلق نہ ہو۔ یہاں تک اسم کی تعریف میثی اس کے بعد اس کا خاصہ بیان کرتے ہیں اسم کا خاصہ یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے یعنی اس کو کوکلمہ بنایا جاسکے فعل میں حکم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں ہے

وَقَوْلُهُمْ مِنْ حَرْفٍ جَبْرٍ وَضَرْبٍ فَعْلٌ مَالِضٌ لَا يَرُدُّ فَإِنَّهُ حُكْمٌ عَلَى نَفْسِ الصَّوْثِ لَا عَلَى

مَعْنَاهُ وَالْمَخِصُّ بِهِ هُوَ هَذَا وَالْأَوَّلُ يَجْرِي فِي الْمَهْمَلَاتِ أَيْضًا۔

ترجمہ ۱۔ اور ان کا لینی خاصہ کے دعویداروں کا یہ قول کہ من حرف جبر، وضرب فعل ماضی، سابقہ دعویٰ پر وارد نہیں

ہوتا اسلئے کہ یہ آواز اور لفظ پر حکم ہے معنی پر حکم نہیں ہے اور جو چیز اسم کے ساتھ خاص ہے وہ یہی ہے (یعنی کلم علی المنی) اور پہلی چیز تو مہلات میں بھی جاری ہوتی ہے۔

تشریح: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اور نشاء اعتراض سابقہ عبارت یعنی "وہی خواہم کہ شکم علیہ" ہے معترض کہتا ہے کہ محکوم علیہ ہونا آپ کے نزدیک اسم کا خاصہ ہے اور خاص اس کو کہتے ہیں جو ذی خاصہ ہی میں پایا جائے اس کے سوا میں نہ پایا جائے اور محکوم علیہ ہونا اس قسم کا خاصہ نہیں ہے کیونکہ وہ فعل اور حرف حتی کہ مہلات میں بھی جاری ہوتا ہے آپ خود کہتے ہیں "من حرف جر ہے۔" "فعل تامن حرف فعل ماضی ہے، جتنی فعل جتنی مہل ہے۔ پس پہلی مثال میں حرف کو اندر در سری مثال میں فعل کو اندر سری مثال میں مہل کو محکوم علیہ پایا گیا ہے

جواب یہ ہے کہ کسی شے کا محکوم علیہ ہونا دو حیثیتوں سے ہوتا ہے کبھی ایک شے معنی اپنی آواز اور لفظ کی حیثیت سے محکوم علیہ ہوتی ہے اور کبھی اپنے معنی اور مفہوم کے اعتبار سے محکوم علیہ ہوتی ہے پہلی صورت میں شے کے الفاظ اور اس کی آواز تو محکوم علیہ ہو جاتی ہے لیکن اس کے معنی اس کا مفہوم محکوم علیہ ہیں ہوتا۔ اسم اپنی معنوی حیثیت سے محکوم علیہ ہوتا ہے اور اس حیثیت سے محکوم علیہ ہونا اسم ہی کا خاصہ ہے یہ چیز اسم کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی۔ اس عقلی اور صوتی حیثیت سے فعل اور حرف حتی کہ مہلات بھی محکوم علیہ ہو سکتے ہیں۔ لہذا "من حرف جر ہے" وغیرہ کی اسلئے یہ ہے کہ لفظ میں حرف جر

وایضاً ان ائحد معناه فمع تشعبہ جزئی ویدخل فیہ المضمورات واسماء الاشارات فان الوضع فیہا وان کان عاماً لکن الموضوع له خاص علی ما هو التحقيق

تشریح: اور نیز مفرد کے معنی اگر واحد ہیں تو مفرد اس معنی کے تعین کے ساتھ جزئی ہے اور جزئی کی تعریف میں مضمورات اور اسماء اشارات داخل ہیں کیونکہ ان میں وضع اگر عام ہے لیکن موضوع له خاص ہے۔ یہی بات تحقیق پر مبنی ہے لفظ مفرد کی یہ دوسری تقسیم ہے اور ایضاً کا لفظ ہی ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں بھی پہلے تشریح: دئے قسم کی طرف رجوع کیا جائے۔ ایضاً فعل مقدر آض کا مفعول مطلق ہے ایضاً بر وزن یحیح معنی رجوع ہے لہذا آض ایضاً کے معنی ہوئے رجوع رجوعاً۔ یعنی اس تقسیم میں ماقم تقسیم اول کی طرف رجوع ہو رہا ہے پہلے مفرد کی تقسیم اس کے استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم مفرد کی وحدت معنی اور کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس موقع پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مفرد کو ان اقسام کا مقسم بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ مفرد جب مقسم بنے گا تو اپنے اقسام مذکورہ کے ساتھ بنیگا اور اقسام مذکور اسم ہے کلمہ ہے ادات ہے لہذا مفرد کے مقسم بننے کے معنی یہ ہیں کہ آئندہ اقسام ان میں جاری ہوتے ہیں اور اسم اور کلمہ اور ادات تینوں ہی متواظی مشکک اور علم ہوتے ہیں حالانکہ واقعہ ہے کہ علم اور متواظی اور مشکک صرف اسم ہوتا ہے کلمہ اور ادات نہ متواظی ہوتا ہے نہ مشکک کیونکہ متواظی نہ مشکک وہی ہوتا ہے جو کلی یا جزئی بن سکتا ہے اور کلمہ اور ادات کلی جزئی نہیں ہو سکتے لہذا نہ متواظی نہ مشکک بھی نہیں ہو سکتے اور کلمہ و ادات کلی و جزئی اس لئے نہیں ہو سکتے کہ جو شے کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے وہ محکوم بھی ہوتی ہے اور کلمہ و ادات محکوم علیہ نہیں ہو سکتے۔ لہذا اسلئے مفرد جمیع اقسام متواظی نہ مشکک وغیرہ کا مقسم نہیں ہو سکتا

ہذا صرف اسم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان اقسام کا مقسم مفرد نہیں ہے بلکہ اسم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقسم مفرد ہی ہے لیکن مفرد کی دو تفسیریں ہیں اول مطلق مفرد، دوم مفرد مطلق مطلق مفرد کی ذات میں عموم و اطلاق ملحوظ نہیں ہے اور مفرد مطلق کی ذات میں عموم و اطلاق ملحوظ ہے یعنی مطلق مفرد یا بتحقق بتحقق فرد یا بدین تنفی باشتفاء جمیع افراد ہے اس کا ایک فرد کہیں بھی پایا جائے تودہ موجود ہو جاتا ہے اور جب اس کے تمام افراد کہیں سے منتفی ہو جائیں تب وہ منتفی ہوتا ہے اس کے عکس مفرد مطلق یا بتحقق بتحقق جمیع افرادہ بدین تنفی باشتفاء فرد یا بتحقق مفرد مطلق اس وقت کہیں موجود ہو سکتا ہے جب اس کے تمام افراد وجود پذیر ہوں لہذا حالیہ تقسیم میں مقسم مفرد مطلق نہیں ہے جس کے لئے تمام اقسام کا موجود ہونا ضروری ہو بلکہ مقسم مطلق مفرد ہے جو اپنے کسی ایک فرد کے تحقق سے بھی ممکن ہوتا ہے اب تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مفرد کے معنی واحد ہیں یا کثیر ہیں اگر واحد ہیں اور متعین و مشخص بھی ہیں تو مفرد جزئی ہے بالفاظ دیگر جزئی وہ مفرد ہے جس کا معنی واحد اور متعین ہو۔

ماقہ فرماتے ہیں کہ جزئی کی فہرست میں مفردات اور اسرار اشارات بھی داخل ہیں کیونکہ ان کے معانی بھی واحد اور مشخص ہیں اس لئے کہ ان میں وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع الہ خاص ہے۔ وضع عام اور موضوع الہ خاص کی گتھی کو سمجھانے کے لئے تھوڑی سی تشریح ضروری ہے۔

وضع اور موضوع الہ میں عموم و خصوص کے لحاظ سے عقلی طور پر چار احتمالات نکلتے ہیں لیکن واقعہ میں ہی احتمالات میں اول وضع خاص موضوع الہ خاص۔ دوم وضع عام موضوع الہ عام سوکرم وضع عام موضوع الہ خاص۔

وضع خاص اور موضوع الہ خاص یہ ہے کہ لفظ موضوع الہ اور معنی موضوع الہ دونوں جانبوں میں خصوص و تعین کا لحاظ کیا گیا ہو جیسے زیر کی وضع ذات زیر کے لئے۔ یہاں جانب موضوع میں خصوص یہ ہے کہ لفظ زیر اپنے تمام تعینات و تشخصات کے ساتھ موضوع الہ ہے ایسا نہیں ہے کہ دوسرا مادہ اس ہیئت پر آئے اور وہ بھی اس معنی کے لئے موضوع ہو جائے۔ اسی طرح معنی موضوع الہ میں بھی تعین اور خصوص ملحوظ ہے اس میں کسی معنی کی شرکت نہیں ہے کہ لفظ زیر اس پر بھی دلالت کرے وضع عام موضوع الہ عام یہ ہے کہ لفظ موضوع الہ اور معنی موضوع الہ دونوں میں عموم ہو یعنی موضوع ہیئت کلیہ ہو اور موضوع الہ معنی کلی ہو مثلاً اہل صرف کا قول ہے کل فاعل لمن قائم بہ الفعل ہر فاعل کا وزن اس ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو یہاں موضوع فاعل کا فاعل، مبین، لام کلمہ نہیں ہے بلکہ جو ناجہی مادہ اس وزن پر آئے خواہ وہ ضارب ہو خواہ سامع۔

وضع عام موضوع الہ خاص یہ ہے کہ وضع کرتے وقت وضع نے معنی کلی کا تصور کیا ہو لیکن اس کو موضوع الہ نہ بنایا ہو بلکہ اس کے افراد مخصوص کو موضوع الہ بنایا ہو جیسے اسم اشارہ اور ضمیر کہ انہیں مثلاً ہذا کو وضع کرتے وقت وضع نے ایک معنی کلی یعنی کل محسوس بمعیر قریب کا تصور کیا ہے لیکن ہذا اس معنی کلی کے لئے وضع نہیں ہوا ہے بلکہ وضع ہوا ہے اس رتبہ میں مخصوص یا کتاب مخصوص کے لئے جو اس معنی کلی کا فرد اور ہذا کا مثالیہ ہے اسی طرح آنا کی وضع کے وقت کل متکلم ناجہ کا لحاظ کیا گیا لیکن آنا کی وضع اس متکلم مخصوص کے لئے ہے جو معنی کلی کا مصداق ہے اس تشریح سے وضع ہو گیا کہ اسرار اشارات اور مفردات کا موضوع الہ مشخص و متعین ہے اور وضع کا عموم موضوع الہ کے مخصوص پر اثر انداز نہیں ہے لہذا اسرار اشارات و مفردات جزئی نہیں داخل ہونگے۔

علما مآہوا التحقیق کا فقرہ یہ بتاتا ہے کہ وضع مفردات و اسماء اشارات میں ایک دوسرا مسلک بھی ہے لیکن غیر تحقیق ہے اور نہ یہ ہے کہ مفردات و اسماء اشارات کی وضع بھی عام ہے اور بوضوح بھی عام ہے مفردات و اسماء اشارات معنی کلی کے لئے وضع ہوئے ہیں لیکن یہ شرط ملحوظ رہی ہے کہ وہ معنی کلی اپنی جزئیات میں مستعمل ہو۔

وبدا ونبہ متواظ کا لانا ان تساوت افرادہ فی الصدق والاشک وحصو  
التفاوت فی الاولیۃ والاولیۃ والشدۃ والزیادۃ

ترجمہ ۱۔ اور تشخص کے بغیر مفرد متواظی ہے اگر اس کے افراد صادق آنے میں یکساں ہوں، در نہ پھر مشکوک ہے اور اہل منطق نے تفاوت کو اولیت اور اولیت اور شدۃ اور زیادۃ میں منحصر کیا ہے۔  
تشریح: یہ مفرد کی دوسری قسموں کا بیان ہے، مفرد کے معنی اگر معین اور مشخص نہیں ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں متواظی، مشکوک۔ متواظی وہ مفرد ہے جس کے معنی واحد ہوں اور صدق میں یکساں ہوں یعنی وہ معنی کلی اپنے تمام افراد پر بلا تفاوت صادق آتے ہوں، جیسے انسان کہ ایک لفظ مفرد ہے اس کے ایک ہی معنی ہیں یعنی حیوان ناطق یہ معنی غیر مشخص اور غیر معین ہیں اور تمام افراد انسانی پر بلا تفاوت صادق آتے ہیں ایسا نہیں ہے کہ زید پر حیوان ناطق یا انسان کا صدق اولیٰ ہو اور عمرو پر غیر اولیٰ ہو یا خالد پر انسان شدت کے ساتھ صادق آئے اور بکر پر ضعف کے ساتھ۔ متواظی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ متواظی کے معنی متوائقی (توائقی اور یکسانیت والا) کے ہیں۔ چونکہ اس کے افراد میں توائقی ہے اس لئے اسکو متواظی کہتے ہیں۔

مشکوک وہ مفرد ہے جس کے معنی واحد غیر معین ہوں اور اس کے افراد صدق میں یکساں نہ ہوں یعنی وہ معنی اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق آتے ہوں، تفاوت کی چار صورتیں ہیں۔ تفاوت بالاولیۃ، تفاوت بالاولیۃ، تفاوت بالشدت، تفاوت بالزیادۃ۔

تفاوت بالاولیۃ یہ ہے کہ معنی ایک فرد پر بالذات اور بلا واسطہ صادق آئیں اور دوسرے فرد پر پہلے فرد کے واسطے سے صادق آئیں مثلاً سورج کی روشنی اور زمین کی روشنی۔ یہاں روشنی ایک معنی ہیں جس کا صدق سورج کی روشنی پر براہ راست ہے اور زمین اور مکان کی روشنی پر اس کے طفیل اور واسطے سے ہے لہذا ان دونوں میں تفاوت بالاولیۃ ہے۔

تفاوت بالاولیۃ یہ ہے کہ معنی اپنے ایک فرد پر علت بنکر صادق آتے ہوں اور دوسرے فرد پر معلول بنکر جیسے وجود کہ ذات باری تعالیٰ کے وجود پر علت بن کر صادق آتا ہے اور ممکنات و مخلوقات کے وجود پر معلول بنکر لہذا وجود کے ان دونوں فردوں کے درمیان تفاوت بالاولیۃ ہے۔

تفاوت بالشدت یہ ہے کہ معنی کا تعلق کیفیات سے ہو اور قوت و اہم اس کے دونوں میں سے ایک سے دوسرے کے کثرت و منتزاع کر لے جیسے سفیدی یہ وہ معنی ہیں جس کا تعلق کیفیات سے ہے اس کے دونوں میں ایک کے ذات کی سفیدی، برف اور ازلے کی سفیدی۔ برف کی سفیدی سے قوت و اہم دانت جیسی سفیدی کے کئی گنے منتزع کرتی

ہے لہذا ان دونوں سفیدوں کے درمیان تفاوت بالحدت والضعف ہے  
تفاوت بالزیادة یہ ہے کہ معنی کا تعلق کمیات اور مقادیر سے ہو اور قوت مافہ اس کے درلودہ میں سے ایک سے  
دوسرے کے چند گنے منزع کرے جیسے دس من لکڑی اور ایک من لکڑی یہاں دس من اور ایک من کے درمیان  
تفاوت بالزیادة و انقصان ہے۔ مشک کی دو قسم یہ ہے کہ مشک کے معنی شک میں ڈالنے والے کے ہیں جو کہ  
یہ معنی اپنے متواظی اور مشترک ہونے کا شک ڈالتا ہے اس لئے مشک کہلاتا ہے یعنی وحدت معنی پر نظر کیجئے تو متواظی  
کا دھوکا ہوتا ہے اور تفاوت مدق پر نگاہ ڈالو تو کثیر المعنی معلوم ہوتا ہے اور مشترک کا لگان ہوتا ہے

وَلَا تَشْكِيكَ فِي الْبَاهِيَّاتِ وَلَا فِي الْعَوَارِضِ بَلْ فِي اتِّصَافِ الْاَفْرَادِ بِهَا فَلَا تَشْكِيكَ  
فِي الْجِسْمِ وَلَا فِي السَّوَادِ بَلْ فِي اَسْوَدٍ وَمَعْنَى كَوْنِ اَحَدِ الْفُرْدِ مِنْ اَشْدَّ مِنْ الْاَضْعَفِ  
اِنَّهُ بِمَحِيْثٍ يَنْتَزِعُ عَنْهُ الْعَقْلُ بِمَعْنَى الْوَهْمِ اَمْثَالِ الْاَضْعَفِ وَيُحْتَلِّكُ الْاِلَهَاحَتِي  
اِنْ الْاَوْهَامَ الْعَامَّةَ تَذْهَبُ اِلَيْهِ اِنَّهُ مُتَالِفٌ مِنْهَا فَافْهَمْ

ترجمہ :- اور کسی قسم کی تشکیک نہیں ہے مہیات میں اور نہ عوارض میں بلکہ تشکیک افراد کے عوارض کیساتھ  
متصف ہونے میں ہے اور ایک فرد کے دوسرے کے مقابلہ میں اشد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اشد اس درجہ میں  
ہے کہ اس سے عقل و ہم کی مدد سے اضعف کے چند گنے منزع کر سکتی ہے اور اشد کو اضعف کے چندم مثلوں کی  
جانب تحصیل کر سکتی ہے حتیٰ کہ عوامی ذہن اس طرف جانے لگتا ہے کہ وہ ان سے مرکب ہے  
یہ عمل تشکیک کے تعین کا بیان ہے اس میں یہ واضح اور متعین کیا گیا ہے کہ تشکیک کامل کو کسی چیز پر اور  
تشریح :- کسی مشک کا مصداق کیا ہے؟ آیا تشکیک کامل مہیات ہیں، یا تشکیک عوارض میں ہوتی ہے یا کوئی  
تیسری شے ہے جس کو تشکیک کا عمل قرار دیا جائے؟ ماتن کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تشکیک کے لئے ہمارے  
سامنے تین چیزیں ہیں مہیات، عوارض، اتصاف افراد بالعوارض۔ تشکیک کا عمل یعنی جس میں تشکیک پائی جائے وہ  
نہ تو مہیات ہیں اعداد عوارض ہیں بلکہ تشکیک تیسری چیز یعنی اتصاف افراد بالعوارض میں ہے، اسکو یوں سمجھنا چاہئے  
کہ مہیات دو طرح کی ہیں اول مہیات جوہریہ، دوم مہیات عرضیہ، مہیات جوہریہ وہ ہیں جن کی وجہ سے جوہر جوہر  
ہے اور مہیات عرضیہ وہ ہیں جن کی وجہ سے عرض عرض ہے مہیات جوہریہ کی مثال مہیت جسم ہے یعنی وہ شے جس  
کی وجہ سے جسم جسم ہے یا جس کی وجہ سے ذات جسم قائم ہے، مہایت عرضیہ کی مثال مہیت سواد ہے یعنی وہ شے  
جس کی وجہ سے سواد سواد ہے یا جس کی وجہ سے ذات سواد کا قیام ہے مہیت جوہریہ کے مصداقین کو متعلق میں  
افراد کہتے ہیں چنانچہ جسم حجر، جسم شجر، جسم حیوان مہیت جسم کے افراد ہیں کیونکہ مہیت جسم ان پر صادق آتی ہے  
مہیت عرضیہ کے مصداقین کا نام حصص ہے۔ چنانچہ سواد عین، سواد شمر، سواد ثوب، مہیت سواد کے حصہ میں ہیں  
کیونکہ مہیت سواد ان پر صادق آتی ہے، ماتن نے مہیات جوہریہ کو مہیات کے لفظ سے اور مہیات عرضیہ کو



عوارض کے لفظ سے تعبیر کیا ہے لہذا یہ کہنا کہ تشکیک نہ مہیات میں ہے اور نہ عوارض میں ہے گویا یہ کہنا ہے کہ تشکیک نہ مہیات جوہریہ میں ہے نہ مہیات عرضیہ میں ہے۔ مہیات جوہریہ میں تشکیک نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مہایت اپنے افراد پر اولویت یا اولیت کے ساتھ صادق آتی ہے تو معمولیت ذاتی لازم آتی ہے جو محال ہے۔ معمولیت ذاتی یہ ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے یا مہایت کا ثبوت افراد کے لئے مجمل کے واسطے سے ہو یعنی علت کے واسطے سے یا کسی امر خارج کے واسطے سے ہو جبکہ مہایت کا ثبوت افراد کے لئے بلا واسطہ اور براہ راست ہوتا ہے مثلاً مہایت جسم میں اگر تشکیک بالاولیت ہے تو اس مہایت کا ثبوت جسم انسانی کے لئے اولیٰ ہوگا یعنی بلا واسطہ ہوگا اور جسم فرس کے لئے غیر اولیٰ ہوگا یعنی امر خارج کے واسطے سے ہوگا پس مہایت کا ثبوت اپنے بعض افراد کے لئے امر خارج کے واسطے سے ہوا اور یہ معمولیت ذاتی ہے۔

اسی طرح اگر تشکیک بالاولیت ہے تو مہایت جسم جسم انسانی میں علت جبکہ اور جسم فرس میں معلول جبکہ صادق ہوگی یعنی جسم انسانی علت ہوگا جسم فرس کے لئے پس مہایت کا ثبوت اپنے بعض افراد کے لئے علت کے ذریعہ ہوا اور یہ بھی معمولیت ذاتی ہے۔ اور اگر مہایت میں تشکیک بصورت شدت وضع یا بصورت زیادة و نقصان ہے تو مہایت کا ایک فرد اشد ہوگا دوسرا اضعف ہوگا یا ایک فرد ازید ہوگا اور دوسرا نقص ہوگا۔ اب ہم اشد و ازید کے بارے میں دریافت کریں گے کہ یہ دونوں کسی امر زائد پر مشتمل ہیں جو اضعف و انقص میں نہیں ہے یا مشتمل نہیں ہیں اگر مشتمل نہیں تو کوئی تفاوت یا تشکیک ہی نہیں ہے بلکہ سب ایک ہیں صرف لفظوں کا تفاوت یا تعبیری امتیاز ہے کہ ایک فرد کو کیف مالتفق ازید کہہ دیا گیا ہے اور دوسرے کو انقص۔ اور اگر وہ دونوں امر زائد پر مشتمل ہیں تو اس امر زائد کے بارے میں دریافت کیا جائیگا کہ کیا وہ داخل ذات ہے یا خارج از ذات ہے اگر داخل ذات ہے تو ازید و اشد کی مہایت کچھ ہوئی اور انقص و اضعف کی مہایت کچھ ہوئی کیونکہ اشد و ازید کی مہایت میں ایسی چیز بھی ہے جو اضعف و انقص کی مہایت میں نہیں ہے لہذا دونوں کی مہائیتیں الگ الگ ہوئیں اور تشکیک کے لئے مہایت واحدہ و تبار ہے تشکیک نام ہی اس کا ہے کہ ایک مہایت اپنے دو فردوں پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے لہذا اس صورت میں بھی تشکیک فی المہایت ثابت نہیں ہوتی۔ تیسری شکل یہ ہے کہ وہ امر زائد خارج از ذات ہو دریں صورت تشکیک فی الخارج ثابت ہوتی ہے مگر تشکیک فی المہایت

علیٰ ہذا القیاس مہیات عرضیہ یا عوارض میں اگر تشکیک ہے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ عرض میں تشکیک ہو اس کے حصص کی نسبت سے مثلاً سواد سوادات خاصہ پر یعنی سواد ذہ العمامہ، سواد الک الکلیف، و سواد ذہ العجبہ پر علیٰ سبیل التفاوت صادق آئے بایں طور کہ سواد علمہ پر سواد کا صدق اولویت یا اولیت یا شدت یا زیادت سے ہو اور سواد نفیس بپاس کا صدق اس کے برعکس غیر اولویت یا غیر اولیت یا اضعف یا نقصان سے ہو دوم احتمال یہ کہ عرض میں تشکیک اس کے معدن کی نسبت سے ہو مثلاً جسم اسود جس کو سواد خارج ہے اس کے لحاظ سے سواد میں تشکیک ہو بایں طور کہ اس جسم اسود پر سواد اولیت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے اور اس جسم اسود پر اس کے برعکس صادق آئے

چہلا احتمال تو اس دلیل سے باطل ہے جو تشکیک فی المہیات کے تحت بیان ہو چکی کیونکہ سواد اپنے حصص کے

لے ذاتی ہے لہذا اس کا صدق اپنے حصص پر اگر تفاوت کے ساتھ ہوگا تو بالجموعیت ذاتی لازم آئے گی یا وہ خرابیاں لازم آئیں گی جو مابیات جوہریہ کے اشد واضع ہونے کی صورت میں لازم آتی ہیں اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ سواد جسم اسود پر اور جسم اسود سواد پر محمول نہیں ہوتا جبکہ کلی مشکک کے لئے ضروری ہے کہ وہ افراد محمول ہو، الحاصل تشکیک نہ قوامیت میں ہے اور نہ عوارض میں ہے یعنی تشکیک نہ جسم میں ہے نہ سواد میں ہے بلکہ تشکیک افراد مابیات کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں ہے۔ واضح الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ تشکیک جسم کے سواد کے ساتھ متصف ہونے میں اور جسم کے اسود ہونے میں ہے، گویا کلی مشکک کا مصادیق اتصاف المابیات یا افراد ہے جو اپنے افراد پر علی سبیل التفاوت صادق آتا ہے، کسی سواد کے ادلی و اولیٰ اور دوسرے سواد کے غیر ادلی و غیر اولیٰ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ فرد کا اتصاف اس سواد کے ساتھ بلا واسطہ یا بصورت علت ہے اور دوسرے سواد کے ساتھ اتصاف پہلے اتصاف کے واسطے سے ہے یا بصورت منقول ہے

اسی طرح ایک سواد کے اشد اور دوسرے کے اضعف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اشد کے ساتھ مابیات کا اتصاف اس درجہ میں ہے کہ اس سے اتصاف بالاضعف جیسے کئی گنے متزاع کے جا سکتے ہیں قولہ ومعنی کون احد الفہدین اشد من الآخر۔ کو سمجھنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مثل اور مولف میں کیا فرق ہے۔ مثل وہ شے ہے کہ جن اجزاء کی طرف اس کی تقسیم و تحلیل ہوئی ہو وہ اجزاء تحلیل ہی کی پیداوار ہوں تحلیل سے پہلے مثل میں بالفعل موجود رہے ہوں بلکہ موجود بالقوہ ہوں۔ مؤلف وہ شے ہے کہ جن اجزاء کی جانب اس کی تقسیم ہو ان سے قبل تقسیم مرکب رہا ہو اور وہ اجزاء اس میں بالفعل موجود رہے ہوں اس فرق کی تشریح کے بعد سمجھئے کہ یہ عبارت ایک غلط فہمی کا ازالہ ہے جو اشد و اضعف یا ادید و انقص کی حقیقت کو سمجھنے میں عوامی ذہن کو پیش آتی ہے، عوامی ذہن یہ سمجھتا ہے کہ پہلے اضعف کے چند مثل اجزاء کے طور پر فراہم کئے گئے پھر انکو ترکیب دیکر اشد تیار ہوا اسی طرح انقص کے چند اشال اجزاء کی حیثیت سے اکٹھے کئے گئے پھر انکو ترکیب دیکر جو مؤلف تیار ہوا ہے وہ ازید ہے۔ اتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال سلی بلکہ غیر واقعی ہے ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ چند اشال اضعف کے انضمام سے اشد یا چند اشال انقص کے انضمام سے ازید تیار ہو سکے بلکہ اشد ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ قوت و اہمہ اشد اضعف کو سامنے رکھ کر اشد سے اضعف کے چند اشال متزاع کر لیتی ہے اور انہی اشال کی جانب اس کی تقسیم و تحلیل کر لیتی ہے اور ظاہر ہے کہ انشراح اور تحلیل کا عمل ذہن ہی میں ہوتا ہے لہذا یہ سارا قصہ تمام تر ذہنی ہے ورنہ خارج میں نہ اشال نکل سکتے ہیں اور نہ اشد کی ان کی جانب تحلیل ہو سکتی ہے اور چونکہ اس حقیقت پر بابت شہ ہے اس لئے عوامی رائے براہتہ باطل اور غیر واقعی ہے۔

وَأَنَّ كَثْرَ مَعْنَاهُ فَإِنَّ وَضْعَ لِكُلِّ ابْتِدَاءٍ مُشْتَرِكٍ وَالْحَقُّ أَنَّهُ وَاقِعٌ  
حَقٌّ بَيْنَ الضَّادِينَ لَكِنْ لَا عَمُومَ فِيهِ حَقِيقَةً

ترجمہ ۱۔ اور اگر مفرد کے معنی کثیر ہیں اور وہ ہر معنی کے لئے ابتدا موضوع ہے تو وہ مشترک ہے اور حق یہ ہے کہ مشترک واقع ہے حتیٰ کہ ضدین کے درمیان بھی لیکن معنی حقیقی کے اعتبار سے اس کی قسم کا عموم نہیں ہے یہاں پہلے مشترک کی تعریف کی گئی ہے پھر اس کے بارے میں چند اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے لکھنؤ ۲۔ مشترک وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی ایک سے زائد ہوں اور وہ ہر معنی کے لئے براہ راست وضع کیا گیا ہو براہ راست وضع کئے جانے کے معنی یہ ہیں کہ دو معنی کے درمیان نقل کا واسطہ نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہو پھر کسی مناسبت کی بنا پر دوسرے معنی میں استعمال کر لیا گیا ہو جیسے عین کہ اس کے متعدد معانی ہیں مثلاً آنکھ، گھٹنہ، چشمہ، زر خالص وغیرہ۔ عین ان سب کے لئے الگ الگ وضع ہوا ہے ایسا نہیں ہوا ہے کہ اولاً آنکھ کے لئے وضع ہوا ہو پھر کسی مناسبت سے گھٹنہ اور چشمہ کے معنی میں لے لیا گیا ہو۔ مشترک کی تعریف میں وضع لکھنؤ کے لفظ سے حقیقت و مجاز نکل گئے کیونکہ وہاں موضوعات ہر ایک نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک ہوتا ہے۔ رابطہ اول کے لفظ سے منقول نکل گیا اس لئے کہ منقول میں براہ راست دوسرے معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ پہلے معنی کے واسطے سے مراد ہوتے ہیں۔

والحق اللہ واقعہ الا سے اختلافات کا ذکر ہے مآثر نے اپنے حاشیہ میں متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مشترک کے بارے میں چار قسم کے اختلافات ہیں پہلا اختلاف یہ ہے کہ آیا اشتراک ممکن ہے یا غیر ممکن ایک جماعت امکان کی قائل ہے اور دوسری جماعت عدم امکان کی قائل ہے غیر ممکن کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اشتراک کو ممکن مان لینے سے مقصود وضع براثر پڑتا ہے اس لئے اشتراک غیر ممکن ہے اور یہ اس طرح کہ وضع کا مقصود یہ ہے کہ معنی موضوعات کا مفہوم ہوں اب اگر لفظ میں اشتراک ہے اور لفظ متعدد معانی کے لئے وضع ہوا ہے تو جس صورت میں کسی معنی کے تعین پر کوئی قرینہ نہ ہو وہاں یا ایک معنی مفہوم ہونگے یا تمام معانی مفہوم ہونگے یا کوئی معنی مفہوم نہ ہوگا۔ ایک معنی کا مفہوم ہونا اس لئے باطل ہے کہ بغیر قرینہ کے کسی ایک معنی کا مراد لینا ترجیح بلا مرجع ہے اور تمام معانی کا مفہوم ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ ذہن انسانی وقت واحد میں تمام معانی کا تفصیلاً استحضار نہیں کر سکتا اور نہ ان کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے اس لئے قیصری شوق یعنی کسی بھی معنی کا مفہوم نہ ہونا متعین ہے۔

دوسرا اختلاف اس میں ہے کہ اشتراک واقع ہے یا نہیں یعنی بالفعل پایا جاتا ہے یا نہیں ایک جماعت کہتی ہے کہ اشتراک پایا جاتا ہے دوسری جماعت کہتی ہے کہ نہیں پایا جاتا۔ منکرین کی دلیل یہ ہے کہ اشتراک میں ابہام و اجمال ہے اور ابہام و اجمال تو ضیح و بیان کے بغیر محض مقصود ہے اور اگر تو ضیح و بیان کے ساتھ ساتھ ہے تو تو ضیح و بیان خود کافی ہے ابہام کی کیا ضرورت ہے۔ عرض کیا اشتراک ایک صورت میں محض مقصود ہے اور دوسری صورت میں بے ضرورت ہے اس لئے غیر واقع ہے پہلی جماعت کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی پہلی شق لیتے ہیں یعنی کہ مشترک سے ایک معنی مفہوم ہوتے ہیں اب رہی یہ بات کہ قرینہ کے بغیر کسی ایک معنی کا ارادہ کرنا ترجیح بلا مرجع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذہنی مناسبت بعض معانی کو ترجیح دیتی ہے لہذا ترجیح بلا مرجع نہ ہوتی۔

دوسری جماعت کا جواب یہ ہے کہ: بہام واجمال مثل مقصود نہیں بلکہ کبھی عین مقصود ہوتا ہے جیسے ”ربن“ یہودی  
 الشیخؒ بہ حضرت ابو بکر رحمہ نے فرمایا تھا جب ہجرت کی راہ میں کفار نے آپ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کو دیکھا اور پہچان دے کہ تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ یہ کون صاحب ہیں  
 تو حضرت صدیق رحمہ نے یہ جواب ارشاد فرمایا کہ یہ ایک صاحب ہیں جو مجھے راہ بتاتے ہیں یہاں سبیل کو مجھل و مبہم  
 رکھا لوگوں نے سمجھا کہ کوئی رہبر ہے جو صحرائی راستہ سے واقف ہے۔ اگر سبیل کو واضح کر دیتے اور یہ کہتے  
 ”ربن“ یہودی سبیل الدین، تو کفار کے کان کھڑے ہو جاتے۔ معلوم ہوا کہ یہاں مقصود بہام اور اجمال ہی تھا  
 تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اشتراک مذہب کے درمیان واقع ہے یا نہیں یعنی کیا ایک لفظ ایسے دو معنی کے درمیان  
 مشترک ہو سکتا ہے جنہیں تضاد ہو اور جو وقت واحد میں عمل واحد میں جمع نہ ہو سکتے ہوں، یا مشترک ہیں ہو سکتا  
 ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ نہیں ہو سکتا۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے، منکرین کی دلیل یہ ہے  
 کہ اگر اشتراک بین الضدین واقع ہے تو اجتماع متضادین لازم آئیگا اور وہ اس طرح کہ اشتراک ٹوخذ  
 (ایک ہونا) کو چاہتا ہے اور تضاد تباین (اگ الگ ہونا، مغاثر ہونا) کا تقاضا کرتا ہے اور توحد اور تباین  
 میں تضاد ہے لہذا اجتماع متضادین لازم آئیگا نیز ذہن میں مشترک کے متضاد معنی کا تصور ہونا درحقیقت  
 ضدین کا عمل واحد میں جمع ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلا اجتماع متضادین جو ثابت  
 کیا گیا ہے وہ ایک لحاظ سے نہیں بلکہ دو لحاظ سے ہے توحد لفظ کے لحاظ سے ہے اور تباین معنی کے لحاظ سے  
 ہے اور اجتماع متضادین وہ محال ہوتا ہے جو ایک ہی لحاظ سے اور ایک ہی اعتبار سے ہو۔

اور جو دوسرا اجتماع ضدین ثابت کیا گیا ہے تو وہ بھی محال نہیں کیونکہ وہ اجتماع ظرف و ذہن میں ہے اور ظرف  
 ذہن میں اجتماع ضدین محال نہیں ہے بلکہ اجتماع ضدین خارج میں محال ہے اشتراک بین الضدین کی مثال  
 قرآن ہے کہ یہ حقیقت اور کلمہ کے درمیان مشترک ہے جو تضاد ہیں

جو تھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک کو عموم حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں یعنی لفظ مشترک سے وقت واحد میں دو  
 یا دو سے زیادہ معنی مراد لئے جاسکتے ہیں یا نہیں۔ احناف، امام رازی شافعی، ابو ہاشم معتزلی کہتے ہیں کہ  
 مشترک عام نہیں ہو سکتا ہے، اور امام شافعی امام مالک، عبد الجبار معتزلی کہتے ہیں کہ مشترک عام ہو سکتا ہے  
 قائلین عموم کی دلیل ”ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی“ ہے صلوة کا لفظ دو معنی کے درمیان مشترک  
 ہے یعنی رحمت اور استغفار۔ جب اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو رحمت اور جب فرشتوں کی جانب  
 نسبت ہوتی ہے تو استغفار مراد ہوتا ہے یہاں دونوں کی بنیاد بیک وقت نسبت ہے اس لئے دونوں معنی  
 بیک وقت مراد ہیں۔

منکرین عموم کی دلیل یہ ہے کہ ذہن کا آن واحد میں امور کثیرہ کی جانب متوجہ ہونا محال ہے اور عموم مشترک  
 سے یہی بات لازم آتی ہے اس لئے عموم مشترک محال ہے۔ اور آیت مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ لفظ صلوة  
 مشترک نہیں ہے جو چند معنی کے لئے وضع ہوا ہو بلکہ وہ ایک معنی کلی یعنی اعتبار بالشان (کسی کے مرتبہ کو ملحوظ  
 رکھنا اور اس کی جانب متوجہ ہونا) کے معنی میں ہے یہ معنی کلی اپنے تحت بہت سی جزئیات رکھتا ہے اسکی

ایک جزئی رحمت ہے دوسری جزئی استغفار ہے۔ آیت کریمہ میں صلوة سے وہی ایک معنی لکھی مراد میں گویا آیت کریمہ کے معنی یہ ہوئے اِنَّ الشُّرُوْكَ لَا يَكْفُرُ بِشَانِ النَّبِيِّ عَنِ الشِّرْكِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ایک پانچواں اختلاف یہ بھی ہے کہ عظیم مشترک بطور حقیقت ہے یا بطور محباز ہے یعنی لفظ مشترک جب دو بار دوسے زائد معانی کے درمیان عام ہوگا تو لحاظ عموم حقیقت ہوگا یا محباز ہوگا۔ قاضی باقلانی اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ حقیقت ہوگا اور ابن حجب اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ محباز ہوگا۔ قائلین حقیقت کی دلیل یہ ہے کہ مشترک جتنے معانی کے درمیان عام ہے ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ وضع ہوا ہے اور ہر ایک معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے لہذا جب محب کے درمیان عمومی حیثیت سے آیا تو بھی حقیقت ہوگا

منکرین کا کہنا یہ ہے کہ لفظ حقیقت اس وقت ہوتا ہے جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور موضوع کے علاوہ میں جب بھی استعمال ہوگا محباز ہوگا مشترک ہر معنی کے لئے الگ الگ یقیناً وضع ہوا ہے لیکن عموم اس کا موضوع لہ نہیں ہے لہذا عموم میں اس کا استعمال محباز ہی ہوگا۔

ما تین عموم مشترک کے تو قائل ہیں لیکن اس عموم کو حقیقت میں مانتے بلکہ اس کو محباز کہتے ہیں اس لئے انہوں نے لیکن لا عموم غیر حقیقت کہہ کر اس عموم کی نفی کی ہے جو بطور حقیقت ہوا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس عموم کے قائل ہیں جو بطور محباز ہو۔

## وَالْمُرْتَجِلُ قِيلَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ وَقِيلَ مِنَ الْمَنْقُولِ

ترجمہ :- اور مرتجل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مشترک کے قیل سے ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ منقول میں سے ہے مرتجل وہ لفظ ہے جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو اور تشریح :- اس دوسرے معنی کو پہلے معنی سے کوئی مناسبت نہ ہو۔ مرتجل ارتجال سے نکلا ہے بمعنی برجستہ گوئی بولتے ہیں "ارتجل الخطبۃ" اس نے میا ختہ تھری اس کے لئے اس نے کوئی تیاری نہیں کی۔ مرتجل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ جب دوسرے معنی میں مناسبت کا لحاظ کے بغیر استعمال ہوا تو گویا برجستہ اس معنی کے لئے لایا گیا اس کے لئے کسی مناسبت کا تکلف نہیں کیا گیا۔

مرتجل کے بارے میں اختلاف ہے کہ نہ کوئی قسم میں شامل ہے بعض کی رائے ہے کہ وہ مشترک میں شامل ہے اور بعض کے نزدیک وہ منقول میں سے ہے۔ جو مشترک میں شامل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کی تعریف مرتجل پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ مشترک وہ ہے جو متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو، یہاں بھی چیز مرتجل ہے کیونکہ لفظ جب دوسرے معنی میں بغیر کسی مناسبت کے استعمال ہوا اور یہ استعمال اہل زبان کے نزدیک صحیح سمجھا ہے تو اس طرح کا استعمال اس کی دلیا ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے بھی وضع ہوا ہے جس طرح پہلے معنی کے لئے وضع ہو چکا ہے لہذا وضع متعدد ہو گئی اور تعدد وضع ہی کا نام اشتراک ہے۔ جو حضرات اس کو منقول کہتے ہیں وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ منقول کی تعریف مرتجل پر صادق آتی ہے کیونکہ منقول وہ لفظ ہے جو غیر موضوع لہ میں مناسبت کی وجہ سے استعمال ہوا ہو اور یہاں

ایسا ہی ہے کہ لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال اہل زبان کے نزدیک صحیح ہے اور اس طرح کا استعمال اس کی دلیل ہے کہ معنی ثانی اور معنی موضوع لہ کے درمیان مناسبت ہے گویہ مناسبت جملی اور واضح نہیں ہے۔

پہلے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ الاستعمال ایصح لا للعلاقۃ دلیل الوضع اور دوسرے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ الاستعمال ایصح بدون الوضع دلیل العلاقتہ۔ ملازمین کا خیال ہے کہ ترجیح ایک الگ تیسری قسم ہے نہ وہ مشترک ہے نہ منقول ہے کیونکہ مشترک کے لئے تعدد وضع شرط ہے اور منقول کے لئے مناسبت شرط ہے اور ترجیح میں دونوں طریق مضمود ہیں اس لئے ترجیح الگ الگ قسم ہے۔ ترجیح کی مثال جعفر ہے کہ یہ نہر صغیر کے لئے وضع ہوا تھا پھر علم کی حیثیت سے استعمال ہونے لگا۔

## وَالْاَفَانُ اَشْتَهَرُ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ شَرْعِيٌّ اَوْ عَرَفِيٌّ خَاصٌّ اَوْ عَامٌّ

ترجمہ ۱۔ درہ لفظ اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہے تو منقول شرعی ہے یا منقول عرفی خاص ہے یا منقول عرفی عام۔  
تشریح ۱۔ وضع بلکن معنی ابتداء یعنی اگر لفظ مفرد ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع نہیں ہوا ہے بلکہ صرف ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہے اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہے اور یہ شہرت اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ لفظ جب بھی بولا جاتا ہے تو دوسرے معنی ہی مضموم ہوتے ہیں پہلے معنی اس وقت تک مضموم نہیں ہوتے جب تک ان پر قرینہ نہ قائم ہو ایسی صورت میں لفظ جب دوسرے معنی میں استعمال ہوگا تو منقول کہلائے گا کیونکہ ادارت نقل ہو کر آیا ہے۔ تھمر یہ کنڈیا میں کہ منقول معنی ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے اور معنی اول کے اعتبار سے مجاز ہے اور یہ بات اگرچہ الوکی معلوم ہوتی ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع ہوا ہے اس میں مجاز ہو اور جس کے لئے وضع نہیں ہوا اس میں حقیقت ہو لیکن اس کو کیلئے کہ حقیقت و مجاز کا میسار احتیاج قرینہ ہے مجاز وہ ہے جس میں قرینہ کی حاجت ہو اور حقیقت وہ ہے جس کے لئے قرینہ کی ضرورت نہ ہو چونکہ معنی اول قرینہ کے تاج ہوتے ہیں اس لئے وہ مجاز میں اور معنی ثانی بلا قرینہ تجد میں آتے ہیں اس لئے منقول کی تین قسمیں ہیں شرعی، عرفی خاص، عرفی عام۔ اس لئے کہ تین تین ہی طرح کے ہیں شریعت، عرف خاص، عرف عام۔ جس لفظ کو شریعت نے اپنے مخصوص معنی میں منتقل کر لیا ہے وہ منقول شرعی ہے جیسے صلۃ کہ دعا کے معنی میں تھا پھر شریعت نے اس کو نماز کے معنی میں منتقل کر لیا۔ جس لفظ کو کوئی خاص طبقہ اور مخصوص اہل فن اپنالیں وہ منقول عرفی خاص ہے جیسے ام بن ز کے معنی میں تھا لیکن اہل نحو نے اس کو اپنے معنی کے لئے منتقل کر لیا۔

جس لفظ کو عوام و خواص کی اکثریت نے کسی دوسرے معنی میں منتقل کر لیا ہو اس کو منقول عرفی عام کہتے ہیں جیسے ذابہ ہر وہ جاندار جو زمین پر حرکت کرے خواہ دوپیر کا ہو خواہ چار پیر کا ہو خواہ سو پیر کا ہو لیکن عرف عام نے اس کو چار پائے کے لئے نقل کر لیا ہے لہذا اس معنی میں یہ لفظ منقول عرفی عام ہے۔

## قَالَ سَبُوءِيهِ الْأَعْلَامُ كُلُّهَا مَنَقُولَاتٌ خِلَافًا لِلْجَبْهَوْرِ

ترجمہ :- سببویہ کہتے ہیں کہ علم تمام کے نام منقول ہیں اس میں جمہور کا اختلاف ہے  
اعلام کے بارے میں سببویہ اور جمہور علماء کا اختلاف ہے، سببویہ کہتے ہیں کہ علم تمام کے تمام  
تشریح :- منقول ہیں یعنی پہلے کسی معنی کے لئے وضع ہوئے تھے پھر وہاں سے نقل کر کے اشخاص کے نام رکھ  
دئے گئے اور علم بنادئے گئے اب ان میں بعض تو وہ ہیں جو کسی مفرد سے منقول ہیں جیسے ثور اور بعض مرکب اضافی  
سے منقول ہیں جیسے عبد اثر اور بعض مرکب استراجی سے جیسے بعلبک اور بعض اسم اور صوت سے جیسے سببویہ کہ  
اصل میں سبب ویہ تھا اور بعض مرکب اسنادی سے جیسے نابط شترا۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ تمام اعلام منقول نہیں ہیں بلکہ ان میں تقسیم ہے، بعض اعلام منقول ہیں جیسے مذکورہ بالا  
مثالیں اور بعض مرتب ہیں جیسے حشر کہ اصل میں نہر صغیر کے معنی میں تھا پھر بلا کسی مناسبت کے ارتجالاً ایک شخص  
کا نام رکھ دیا گیا۔ بعض حضرات نے سببویہ کے مسلک کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سببویہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ  
اعلام جو عرب بنی بار کے رکھے ہوئے ہیں منقول ہیں ہر علم کے بارے میں سببویہ کا یہ دعویٰ نہیں ہے۔ تحریر کنندہ  
کے حاشیہ میں ہے کہ یہ توجہ اگرچہ لطیف ہے لیکن ”توجہ منقول بالایرضی بہ القائل“ کا معنی ہے۔ حق یہ ہے  
کہ سببویہ اور جمہور کا نزاع لفظی ہے سببویہ منقول کی تعریف میں مناسبت کی شرط ملحوظ نہیں رکھتے ان کے  
نزدیک نقل بلا مناسبت پر بھی منقول صادق آتا ہے اسی لئے مرتب ان کے نزدیک منقول کی ایک قسم ہے۔ لہذا  
وہ اعلام بھی جواز قبیل مرتب ہیں سببویہ کے نقطہ نظر سے منقول میں داخل ہیں۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک منقول کے لئے ”سبت“ کا ہونا شرط ہے اسی سبب سے مرتب ان کے  
نزدیک منقول کی قسم نہیں بلکہ منقول کا قسم ہے لہذا جو اعلام مرتب ہیں وہ جمہور کے نزدیک منقول میں داخل نہ ہونگے  
صاحب علم نے سببویہ کا مسلک ذکر کرنے کے بعد اختلاف کی نسبت جمہور کی جانب کی ہے جس سے اشارہ ہے کہ  
ماتن سببویہ کا حامی ہے۔

## وَالْأَحْقِيقَةُ وَجَبَازٌ

ترجمہ ۱۔ ورنہ وہ لفظ مفرد حقیقت اور مجباز ہے  
تشریح :- یہ حقیقت و مجباز کا ذکر ہے والا سے دوسا بقہ باتوں کی نفی کرنی ہے وضع نکل ابتداء، و اشتہار  
فی الشانی۔ اب مطلب یہ ہوا ”دان لم یوضع المفرد بلکن ابتداء ولم یشتہر فی الشانی فحقیقۃ و مجباز“ یعنی اگر  
لفظ کثیر المعنی ہر ایک معنی کے لئے وضع بھی نہ ہوا ہو اور معنی ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ صرف ایک معنی کے لئے  
وضع ہوا ہو اور دوسرے معنی میں قرینہ نہ کی مدد سے استعمال ہوا ہو تو ایسا لفظ جب معنی موزون لہ میں استعمال  
ہوگا حقیقت کہنا یکتا اور جب معنی غیر موزون لہ میں استعمال ہوگا مجباز کہنا جائیگا۔  
حقیقۃً فعلیۃ کا وزن ہے ”حق“ سے ماخوذ ہے حق بمعنی ثابت ہونا، ثابت کرنا لہذا حقیق کے معنی ہوئے

ثابت شدہ یا ثابت کردہ جب لفظ اپنے موضوعات میں استعمال ہوا تو اسے حقیقہ اسی لئے کہا گیا کہ اپنے مکان اصلی پر ثابت شدہ یا ثابت کردہ ہے حقیقہ میں تاثر نقل کی ہے تائید کی نہیں ہے یعنی حقیقہ کو جب اپنے معنی وصفی سے معنی علمی کی جانب منتقل کیا گیا تو اس میں تاثر کا اضافہ کر دیا گیا

مجاز نکلا ہے جواز یعنی مجوز سے یہ جواز بھی امکان سے ماخوذ نہیں ہے۔ مجاز اگر مصدر سی ہے تو اصل معنی ہوگا عبور کر پھر اسم فاعل یعنی عبور کرنے والے کے معنی میں لے لیا گیا اور اگر اسم ظرف ہے تو معنی ہونگے محفل عبور جائے عبور کے، جب لفظ معنی غیر موضوعات میں استعمال ہوا تو اس کو مجاز اس لئے کہا گیا کہ گویا وہ اپنے مکان اصلی سے عبور کر کے وہاں سے گذر کر یہاں، یا یوں کہئے کہ معنی اسی اس لفظ سے عبور کر کے گئے لہذا یہ لفظ محفل عبور ہوا اس لئے مجاز کہلایا۔

ماہمین لکھتے ہیں کہ ہر طرح منقول کی کئی قسمیں ہیں اسی طرح حقیقہ و مجاز کی بھی کئی قسمیں ہیں یعنی حقیقہ لغوی مجاز لغوی، حقیقت شرعی مجاز شرعی، حقیقت عرفی مجاز عرفی وغیرہ ابھی اقسام کی وجہ سے انہوں نے حقیقت مجاز کی تعریف میں کچھ قیود بڑھادی ہیں ان کے نزدیک حقیقت کی جامع و مانع تعریف یہ ہے الحقیقۃ الکلمۃ المستعملة فی ما وضعت له اولاً فی الاصطلاح بہ التماثل - والمجاز الکلمۃ المستعملة فی غیر ما وضعت له اولاً فی الاصطلاح بہ التماثل - گویا حقیقت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس اصطلاح میں گفتگو ہو رہی ہے اس اصطلاح میں لفظ اس معنی کے لئے وضع ہوا ہو اسی طرح مجاز اسی وقت ہوگا جب وہ معنی اس اصطلاح میں اس معنی غیر موضوعات میں پہل

وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ فَإِنْ كَانَتْ تَشْبِيهًا فَإِسْتِعَارَةٌ وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ وَمَخْصَرٌ  
فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا وَلَا يَشْتَرُطُ سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ نَعْمَ يَجِبُ سَمَاعُ أَقْوَامِهَا

ترجمہ :- اور علاقہ ضروری ہے اب اگر علاقہ تشبیہ ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجاز مرسل ہے اور علامہ نے مجاز مرسل کو چوبیس قسموں میں منقسم کر دیا ہے اور مجاز مرسل کے لئے جزئیات سننا ضروری نہیں ہے ہاں علاقہ کے اقسام کا سننا ضروری ہے مجاز کے شرائط اور اس کے اقسام کا بیان ہے مجاز کے لئے شرط یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ ہو۔ علاقہ مجوز، علاقہ اکثر عین کے فقر کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے علاقہ نام ہے تعلق معنوی کا لہذا مطلب یہ ہوا کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ایک گہرا تعلق ضروری ہے یہ تعلق کبھی شرکت فی الازم یعنی تشبیہ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی سببیت و مجاورت وغیرہ کی شکل میں ہوتا ہے چنانچہ اسی بنا پر مجاز کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں استعارہ مجاز مرسل۔ استعارہ یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو یعنی دونوں میں کسی وصف خاص یا کسی لازم میں شریک ہوں جیسے جوان مفرس اور رجل شجاع، لفظ اسد کے لئے پہلے معنی حقیقی ہیں اور دوسرے معنی مجازی ہیں اور دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے یعنی دونوں ایک وصف خاص شجاعت میں شریک ہیں لہذا اسد جب رجل شجاع کے معنی میں استعمال ہوگا تو استعارہ یا استعارہ ہوگا، اتن کی عبارت میں استعارہ اسم مفعول استعار کے معنی میں ہے اور قرینہ یہ ہے کہ اس کا مقابل مرسل بھی اسم مفعول کا میفہ ہے، استعارہ کی



بہت سی قسمیں ہیں جن کی تفصیل فن نطق کے فرائض سے خالی ہے۔

مجاز مرسل یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ کے سوا کوئی اور علاقہ ہو مثلاً سببیت یا مجاہدۃ کا علاقہ ہو۔ سببیت یہ ہے کہ معنی مجازی سبب ہوں اور معنی حقیقی سبب ہوں یا اس کے برعکس ہوں جیسے قرآن رب العزت "إِنِّي أَرَأَيْتُ أَفْعُرُ قُمْرًا" خر کے حقیقی معنی خراب کے ہیں اور مجازی معنی انگور کے ہیں یہاں انگور مراد ہیں علاقہ یہ ہے کہ انگور شرب کا سبب ہے۔ مجاہدۃ یہ ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ذہنی یا عینی جوار اور اتصال ہو جیسے سائل ایلزاب، میزاب کے حقیقی معنی پر نالہ کے ہیں اور مجازی معنی پر نالہ کے ہیں علاقہ یہ ہے کہ دونوں کے درمیان مجاہدۃ ہے یعنی پانی پر نالے سے متصل ہو کر بہتا ہے

ما تین نے وحصر وہ فی اربعۃ وعشرین نوٹاً "کہہ علاقہات کا استقصاء یہی کیا ہے اور تشبیہ بھی کی ہے گویا ان کا مقصود یہ ہے کہ قوم نے عرب کے استعمالات کا کھوج لگایا ہے جس سے معلوم ہوا ہے کہ مجاز مرسل کے کل چوبیس علاقہ ہیں پس مجاز مرسل انہی چوبیس علاقوں میں منحصر ہے لہذا تشبیہ کی جاتی ہے کہ مجاز مرسل کے لئے ان علاقوں کی حدود سے باہر چلا گیا نہ لگائی جائے بلکہ جب بھی کوئی لفظ معنی مجازی میں استعمال کیا جائے تو انہیں قسموں میں رکھ کر استعمال کیا جائے، مابین شرح سلم اور حاشیہ نور اللادار میں ان علاقوں کی تفصیل کی گئی ہے بہتر ہے کہ وہاں نظر ڈالی جائے بقول مابین بعض حضرات نے ان چوبیس علاقوں کا خلاصہ بارہ علاقوں میں کر دیا ہے یعنی سببیت، مشابہت، مضادۃ (معنی حقیقی معنی مجازی کا باہم ضدین ہونا) کلیت، جزئیت، اشتداد (مجاز کی ماہیت کا اسکی ملاجبت واستعداد رکھنا کہ وہ ماہیت حقیقت بن سکے جیسے خر مجاہدۃ، زیادۃ (کوئی لفظ بڑھا کر مجاز بنانا) نقصان (کوئی لفظ گھٹا کر مجاز کرنا) تشلیق (کشتی احوال بالمل) مشاکلت

بعض کا دعویٰ ہے کہ تمام علاقہ صرف پانچ الفاظ میں آجاتے ہیں مشاکلت، مشابہت، الاولیٰ لیسہ (آئندہ طاری ہونے والی حالت کے اعتبار سے مجاز بنانا) انکون علیہ (گزشتہ حالت کے اعتبار سے مجاز فہرمانا، المجاہدۃ قولہ ولا یشرط سماع الجزئیات۔ یہ ایک فرقہ ہے، ایک فرقہ کا خیال یہ ہے کہ مجاز مرسل کے لئے عرب سے سماع جزئیات ضروری ہے، یعنی مجاز مرسل کی تمام جزئیات جب تک اہل عرب سے سن نہ لیں اور ایک ایک جزئی کے بارے میں جب تک یہ معلوم نہ کر لیا جائے کہ عرب نے اس کو استعمال کیا ہے اس وقت تک مجاز کا استعمال جائز نہیں ہے مثلاً یہ کو نعمت اور عینث کونبات کے معنی میں اسی وقت استعمال کیا جائیگا جب یہ معلوم ہو جائے کہ عرب نے ان کو ان معانی میں استعمال کیا ہے پس جھڑیل کو غنسل نہیں کہا جاسکتا ہے اگرچہ وصف طول کے اعتبار سے دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ موجود ہے کیونکہ اہل عرب غنسل کو جھڑیل کے معنی میں استعمال نہیں کرتے۔ صاحب سلم اس فرقہ کا رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مجاز مرسل کے لئے ایک ایک جزئی کا سماع ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ علاقہ کی انواع کا ان کے کلام میں سراغ لگایا جائے اور ان کی ترکیبوں سے وہ انواع مستنبط کی جائیں ان انواع میں کوئی نوع جب دو مفہوموں کے درمیان متحقق ہو تو ایک مفہوم کے لفظ کو دوسرے مفہوم کے لئے مجازاً استعمال کیا جاسکتا ہے چاہے وہ بھی استعمال عرب سے سموعاً و دہو انواع مستنبط سے ہٹ کر محض گھڑے ہوئے علاقہ کے تحت کسی لفظ کو مجاز نہیں کر سکتے اور فرقہ مذکورہ نے

خند اور تجربہ طویل سے جو دلیل قائم کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غنہ کو تجربہ طویل کے معنی میں استعمال نہیں کر سکتے کہ اس سے عرف مانع ہے عرفاً غنہ اسی طویل پر بولا جاتا ہے جس میں طول کے ساتھ ساتھ تامل یعنی جھکاؤ اور ٹھانڈ بھی ہو تجربہ طویل میں طول تو ہے لیکن تامل نہیں ہے

وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ الْبَادِرُ وَالْعَوَاءُ عَنِ الْقَرِينَةِ وَ عَلَامَةُ الْجَازِ الْأَطْلَاقُ  
عَلَى الْمُسْتَحِيلِ وَاسْتِعْمَالُ اللَّغْظِ فِي بَعْضِ الْمُسْتَحِيلِ كَالذَّائِبَةِ عَلَى الْهَيْمَارِ

ترجمہ :- اور حقیقت کی علامت ذہن کا اس کی جانب فوراً منتقل ہونا ہے اس کے باوجود کہ کلام قرینہ سے خالی ہو اور مجازی علامت محال پر بولا جانا اور لفظ کا موضوع لہ کے بعض افراد میں مستعمل ہونا ہے جیسے لفظ دابہ حمار پر بولا جائے

تشریح :- یہ حقیقت و مجازی کی علامتوں کا ذکر ہے علامت وہ شے ہے جس کے ذریعے دوسری شے پہچانی جائے حقیقت کی علامت وہ شے ہے جس کے ذریعے جانا جائے کہ یہ معنی مجازی ہیں

کسی معنی کے حقیقی ہونے کی پہچان یہ ہے کہ لفظ جب بلا قرینہ بولا جائے تو ذہن فوراً اس معنی کی جانب منتقل ہو جائے ، بالفاظ دیگر لفظ سے جو معنی بلا قرینہ اور بلا توقف سمجھ میں آجائیں وہی اس کے معنی حقیقی ہیں ، ملازمین میں ہے کہ حقیقت کی اور بھی بہت سی علامتیں ہیں لیکن یہ علامت سب سے قوی ہے غالباً اسی بنا پر اہل لغت نے اس کا انتخاب فرمایا ہے ۔

کسی معنی کے مجازی ہونے کی دو علامتیں ہیں اول اطلاق علی المستحيل یعنی لفظ کا محال پر بولا جانا اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی آپ کے سامنے ہیں ایک ایسے معنی ہیں جس کے بارے میں آپ کو معلوم ہے کہ لفظ اس کے لئے وضع ہوا ہے اس معنی موضوع لہ کے پیش نظر لفظ کا دوسرے معنی پر بولا جانا محال ہو اس استعمال سے آپ یہ سمجھ لیتے کہ دوسرے معنی مجازی ہیں جیسے حمار کے دو معنی ہیں گدھا اور بلید انسان ۔ پہلے معنی کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ موضوع لہ ہے اس معنی کو سامنے رکھتے ہوئے انسان بلید اس کا اطلاق محال ہے اسی سبب سے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "البلید یس بجار" لہذا حمار کے لئے بلید کے معنی مجازی ہونگے دوم علامت یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ کے بعض افراد میں مستعمل ہو اس کی وضاحت تحریر کنڈیا میں یہ ہے کہ لفظ معنی عام کے لئے بحیثیت عموم وضع کیا گیا ہو اور اس کا ایک فرد خاص بحیثیت خصوص مراد لیا جائے اور یہ ملحوظ رکھتے ہوئے مراد لیا جائے کہ ان دونوں کے درمیان مذکورہ حیثیتوں کی وجہ سے مغایرت ہے ورنہ اگر لفظ عام سے معنی خاص باس طور مراد لیا جائے کہ وہ عام کا ایک فرد ہے تو یہ استعمال حقیقت ہوگا ۔ علامت دوم کی مثال لفظ دابہ ہے کہ یہ کُلّ مایدبّ ای محرک فی الارض کے عمومی مفہوم کے لئے وضع ہوا ہے اب اگر اس کا ایک فرد یعنی حمار خصوصی بحیثیت سے مراد لیا جائے تو دابہ کا یہ استعمال مجاز ہوگا اور حمار اس کے معنی مجازی ہونگے کیونکہ کلام ہر ہے کہ دابہ خاص حمار کے لئے وضع نہیں ہوا ہے ۔

وَالنَّقْلُ وَالْمَجَازُ أَوَّلِي مِنَ الْأَشْتِرَاقِ وَالْمَجَازُ أَوَّلِي مِنَ النَّقْلِ وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ  
إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَسْمِ وَأَمَّا الْفِعْلُ وَمَا يُرْوَاهُ الْمَشْتَقَاتُ وَالْأَدَاةُ فَلَا شَيْءَ يُوجَدُ  
فِيهَا بِالتَّبَعِيَّةِ

ترجمہ :- اور نقل اور مجاز بہتر ہیں اشتراک سے اور مجاز بہتر ہے نقل سے اور مجاز بلا واسطہ  
تو اسم میں ہے اور وہ گئے فعل اور دیگر مشتقات اور ادات تو مجاز ان میں بالیقین پایا جاتا ہے  
تشریح :- یہ دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ اولیت نقل و مجاز کا ہے اور دوسرا مسئلہ مجاز بالذات اور مجاز بالتبع  
کا ہے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی سامنے ہوں ان میں سے ایک کے بارے  
میں متعین ہو کر وہ موضوع نہ ہے لیکن دوسرے کے بارے میں متعین طور پر کچھ نہ معلوم ہو کہ آیا یہ معنی مشترک ہیں یا منقول  
ہیں یا مجاز ہیں اور اتفاقاً کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جو کسی شق کو متعین کرے تاہو بلکہ تمام احتمالات مساوی درجہ کے  
ہوں تو سوال یہ ہے کہ ایسا صورت میں اس لفظ کو اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے کو سا نام دیا جائے کیا یہ  
کہا جائے یہ لفظ اس میں مشترک ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ لفظ اس معنی میں منقول اور مجاز ہے مانتے نے جو اصل  
پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ میں جب تین جہتیں محتمل ہوں یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ منقول ہے اور یہ  
بھی کہ یہ مشترک یا مجاز ہے تو اس کو مشترک پر معمول کرنے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ منقول اور مجاز ہونے پر  
معمول کیا جائے کیونکہ منقول اور مجاز بمقابلہ مشترک کے زیادہ رائج اور غالب الوجود ہیں اور قاعدہ ہے کہ مشکوک کو  
غالب اور غیر الوجود سے ملحق کرتے ہیں۔

اسی طرح لفظ میں جب صرف دو جہتیں محتمل ہوں یہ کہ وہ منقول ہے اور یہ کہ وہ مجاز ہے تو منقول کے مقابلہ میں مجاز  
کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ مجاز بہ نسبت منقول کے زیادہ رائج ہے۔

دوسرا مسئلہ مجاز بالذات اور مجاز بالتبع کا ہے، صورت یہ ہے کہ جن کلمات میں مجاز ہوتا ہے وہ چار قسم کے  
ہیں اسم، فعل، مشتقات، ادات۔ اسم سے مراد وہ ہے جو مشتق نہ ہو، اب سوال یہ ہے کہ اولاً اور براہ راست مجاز  
کوئی قسم میں پایا جاتا ہے اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اسم میں مجاز بلا واسطہ ہوتا ہے اور فعل و ادات اور مشتقات  
میں اسم کے واسطے سے ہوتا ہے فعل اور مشتقات میں اس کی شکل یہ ہوگی کہ پہلے مجاز ان کے اخذ اور معنی مدنی میں  
مانا جائے پھر اس کے واسطے سے فعل اور مشتقات میں مانا جائے مثلاً نطق، الحال (حالت بولی)، الحال ناطق (حالت  
ناطق ہے) میں نطق اور ناطق مجازاً ذلّت اور ذالّ کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں تو یہاں یہ کہا جائیگا کہ  
پہلے ان دونوں کے مصدر لفظ کو مجازاً خلاصہ کے معنی میں لیا گیا ہے پھر اس کے واسطے سے نطق و ذلت کے معنی میں اور  
ناطق و ذال کے معنی میں مجاز ہوا ہے۔ اسی طرح ادات ہے کہ پہلے مجاز اس کے معنی کے متعلق اور مبدا میں ہوگا پھر  
اس کے معنی میں ہوگا۔ متعلق اور مبدا سے مراد وہ معنی ہیں جو ادات کے معنی کو لازم ہیں یا جن کے ذریعہ ادات کے  
معنی کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فی ظرفیت کے لئے اور علی استلزام کے لئے ہے تو ظرفیت اور استلزام

فی اور علی کے موصوعہ نہیں ہیں ورنہ فی اور علی ادات دہوتے بلکہ اسم ہوتے کیونکہ ظرفیت واستلاء معنی مستقل ہیں بلکہ فی کے معنی اس نسبت ظرفیت کے ہیں جو فی کے طرفین میں پائی جاتی ہے اور علی کے معنی اس نسبت استلاء کے ہیں جو علی کے طرفین میں ہے چونکہ اس نسبت ظرفیہ خاصہ اور نسبت استلاء مخصوصہ کو تعبیر کرنے کے لئے کوئی مفرد لفظ نہیں ہے اسلئے بطور تفہیم یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ فی کے معنی ظرفیت اور علی کے معنی استلاء ہیں پس ظرفیت اور استلاء فی اور علی کے معنی نہیں ہیں ان کے معنی کا مبدأ اور ان کا شعلق ہیں بالفاظ دیگر فی کے معنی ظرفیت خاصہ میں ظرفیہ مطلقہ اس کے لئے لازم ہے کیونکہ ہر خاص کے لئے عام لازم ہوتا ہے لہذا ظرفیہ مطلقہ کا اس سے لزوم کا تعلق ہے اسی طرح علی کے معنی استلاء خاص کے ہیں مطلق استلاء اس کے لئے لازم ہے اور یہی سبب ہے کہ استلاء اس کا شعلق ہے پس جب فی میں مجاز ہوگا تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ پہلے مجازی کے شعلق میں ہوا پھر اس کے واسطے سے فی کے معنی میں مجاز آیا "وَلَا تُضِلُّنَاكَ" فی جُزْءِ الْغُثْلِ "ہر اس فی مجازی علی کے معنی میں ہے لیکن اس کی تفصیل یہ ہے کہ اولاً ظرفیت کو استلاء کے لئے مجاز کیا گیا پھر اس کے واسطے سے ظرفیہ خاص کو استلاء خاص کے معنی میں مجاز کیا گیا ہے۔

اس دعوے پر کہ بائزات مجاز اسم میں ہے اور فعل وادات میں بائج ہے دلیل یہ ہے کہ جس چیز میں مجاز واقع ہو اس کا مقصود مستقل ہو نہ مفردی ہے اور یہ صفت صرف اسم میں پائی جاتی ہے کیونکہ فعل و مشتقات میں مستقل صرف معنی حدی ہی ہیں اور وہ اسم ہیں اسی طرح ادات میں معنی موصوعہ نہ غیر مستقل ہیں البتہ موصوعہ نہ سے تعلق رکھنے والا معنی مستقل ہے اور وہ بھلا سم ہے۔

وَتَكْثُرُ اللَّفْظُ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى مُرَادِفَةٌ وَذَلِكَ وَاقِعٌ لِكَثْرَةِ التَّوَسُّطِ فِي مَحَالِ الْبَدَائِعِ

ترجمہ ۱۔ اور معنی کے واحد ہونے کے باوجود الفاظ کا کثیر ہونا مرادفت ہے اور مرادفت واقع ہے تاکہ وسائل میں کثرت اور اصناف بدلیت کے مواقع میں وسعت پیدا ہو  
 قبل میں اس لفظ واحد کا بیان تھا جو معانی کثیرہ رکھتا ہو اب ان الفاظ کثیرہ کا بیان ہے جو تشریح ۱۔ معنی واحد رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب الفاظ کئی ایک ہوں اور معنی ان کے ایک ہوں تو یہ مرادفت ہے۔ تحریر کندیا میں ہے معنی کے ایک ہونے سے مراد معنی موصوعہ نہ کا ایک ہونا ہے اور اگر معنی میں اطلاق و عموم رکھا گیا تو جو الفاظ معنی نفسی اور معنی التزامی میں متحد ہیں وہ بھی مرادفت میں شامل ہو جائیں گے مثلاً انسان و فرس میں بھی ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں معنی نفسی حیوان میں شریک ہیں اسی طرح شمس و نوار میں بھی ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں معنی التزامی حرارت میں متحد ہیں۔ مرادفت کی مثال انسان و بشر، غیث و مطر وغیرہ ہیں کہ ہر دو لفظ ایک ہی موصوعہ نہ رکھتے ہیں۔ مرادفت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مرادفت کے معنی ہیں سواری پر آگے پیچھے بیٹھا جب ایک لفظ ایک معنی کے لئے پہلے وضع ہوا تو گویا وہ معنی کی پشت پر پہلے بیٹھا اس کے بعد جب دوسرا بھی اسی معنی میں وضع ہوا تو اس کو معنی کی پشت پر پیچھے جگہ ملی۔ غلامبین کہتے ہیں کہ ترادف کے صادق آنے کے لئے مفردی ہے کہ ترادف

مستقل بالمفہومیت ہوں ایک دوسرے کا تابع نہ ہو لہذا شیطان بیطان، حسن بسن جیسا مثالوں میں دوسرا لفظ جو تابع عرفی کہلاتا ہے اس کے درمیان اور اس کے متبوع کے درمیان ترادف نہ ہوگا کیونکہ وہ مستقل بالمفہومیت نہیں ہے جب تک اپنے متبوع کے ساتھ نہ آئے ماضی ایک لفظ پہل ہے

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ مترادفین میں وضع یا تقدم و تاخر کا اختلاف نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ ایک وضع واحد رکھتا ہو اور دوسرا اوصاف عدیدہ کا حامل ہو یا ایک ہمیشہ مقدم ہو کر استعمال ہو اور دوسرا دامن مؤخر ہو کر آتا ہو چنانچہ معرّف اور معرفت، حد اور محدود، موکلہ اور تاکید میں ترادف نہ ہوگا کیونکہ معرفت اور معرف میں وضع کا اختلاف ہے معرفت اوصاف عدیدہ رکھتا ہے اور معرف میں وضع واحد ہے اور موکلہ و تاکید میں تقدم و تاخر کا اختلاف ہے موکلہ ہمیشہ مقدم آتا ہے اور تاکید ہمیشہ مؤخر ہوتی ہے۔

مرادفت کے وقوع و عدم وقوع میں اختلاف ہے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ مرادفت واقع نہیں ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ مرادفت واقع ہے اور مترادفین کا وجود ہے۔ تو حکیم کے فعل کا حکمت سے خالی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ الفاظ کا واضح اشتقاق ہے یا اس کے وہ بندے ہیں جو علم و حکمت کے حامل تھے اب اگر ایک لفظ مراد کے لئے کافی تھا تو ظاہر ہے کہ دوسرے لفظ کی وضع بے سود تھی پس حکیم کا فعل بے حکمت ہوا اور یہ باطل ہے اس لئے ترادف کا وجود باطل ہے۔

ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ دوسرے لفظ کی وضع بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے فوائد مضمر ہیں مثلاً یہی کہ ترادف کی بدولت وسائل بڑھ گئے اور اوصاف بدیعہ میں وسعت پیدا ہو گئی کیونکہ الفاظ اظہار مافی الخیر کا وسیلہ ہیں اور وسائل جس قدر زیادہ ہوں گے مافی الخیر کا حصول اسی قدر سہل اور آسان ہوگا جب ایک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے کئی الفاظ ہونگے تو محکم کے ذہن سے اگر کوئی ایک لفظ غائب ہو گیا تو دوسرے لفظ سے وہ اپنے مافی الخیر کو ظاہر کر سکتا ہے اسی طرح ترادف کی بدولت تحسین کلام کے جو طریقے ہیں جن کا دوسرا نام اوصاف بدیعہ یا بدائع ہے ان میں وسعت پیدا ہو گئی ترادف نہ ہوتا تو علم بدیع چند قسموں میں سمٹ کر رہ جاتا مثلاً منتجب سبع تافیر، جنیس، تضاد کی بہت سی صورتیں ترادف ہی پر مبنی ہیں فرض کیجئے کہ تافیس میں حرف زیدی دال ہے اور شیر کے سنی ادا کرنے ہیں اگر شیر کے لئے صرف مخفف نفیر کا لفظ ہوتا اور اس کا مرادف نہ ہوتا تو صرف زیدی سلامت نہ رہتا یا جیسے اشتراک البرز و الفقه فی البرز ہیں برز بمعنی گہیوں اور برز بمعنی نیکی کے درمیان جنیس سے اگر گہیوں کے مفہوم کے لئے صرف ایک لفظ حفظ ہوتا تو صورت مذکورہ میں جنیس کیونکر ممکن ہوتی۔

وضع رہے کہ جو حضرات ترادف کے منکر ہیں وہ ان تمام الفاظ کے کچھ دوسرے معنی بیان کرتے ہیں جن پر مرادف ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔

وَلَا يَجِبُ فِيهِ قِيَامُ كُلِّ مَقَامٍ اخْرَاجًا كَمَا مِنْ لُغَةٍ فَإِنَّ صَحَّةَ الصِّمِّ مِنْ  
الْعَوَارِضِ يُقَالُ مُضَلَّ عَلَيْهِ وَلَا دُعَاءَ عَلَيْهِ هَلْ بَيْنَ الْمَفْرُودِ وَالْمُرَكَّبِ تَرَادُفٌ اخْتِلَفَ فِيهِ

ترجمہ ۱۔ اور مترادف میں ہر مرادف کا دوسرے کے قائم مقام ہونا ضروری نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زبان کے ہوں کیونکہ ترکیب کی صحت عوارض میں سے ہے کہا جاتا ہے صلی علیہ اور دعا علیہ نہیں کہا جاسکتا۔  
کیا مفرد مرکب کے درمیان مترادف ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

تشریح ۲۔ یہ دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ مترادفین کے باہم قائم مقام ہونا ہے اور دوسرا مسئلہ مفرد مرکب کے درمیان مترادف کا ہے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک کلمہ کسی کلمہ کے ساتھ ترکیب دیکرا استعمال کیا جائے تو کیا ضروری ہے کہ اس کے مرادف کو بھی اس کی جگہ استعمال کرنا صحیح ہو، یا ضروری نہیں ہے، علماء فن کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ایسا ہونا ضروری ہے حتیٰ کہ اگر مترادفین دو جدا زبانوں کے ہیں تو بھی ان کے درمیان یہ رشتہ ہونا ضروری ہے کہ ترکیب سے ایک کلمہ کو شاکر اس کا مرادف رکھا جاسکے۔  
بعض کا خیال ہے کہ اگر مترادفین ایک ہی زبان سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً دونوں عربی یا دونوں فارسی ہیں تو قائم مقام ضروری ہے ورنہ نہیں۔

علماء محققین کا مسلک یہ ہے کہ مترادف میں یہ ہرگز بھی ضروری نہیں ہے، چاہے مترادفین ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں بلکہ بعض مثالوں میں یہ قائم مقامی فساد معنی کا باعث ہے جو حضرات قائم مقامی کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ قائم مقامی سے مانع وہی چیزیں ہو سکتی ہیں مرادف کے الفاظ یا مرادف کا معنی اور ظاہر ہے کہ یہاں دونوں مواضع مرتفع ہیں، الفاظ تو اس لئے مانع نہیں ہیں کہ ہر لفظ موضوع اپنے عامل یا مصلیٰ سے ملکر مفید معنی ہے لہذا ہر لفظ کو عامل یا مصلیٰ سے ترکیب دینا صحیح ہے اور معنی جو کہ ایک ہی ہیں اس لئے معنی کی طرف سے مانع پیش آنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا بلا تکلف ایک مرادف کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح ہے، محققین جنسِ مائیں اور امام رازی بھی میں انہی دلیل یہ ہے کہ کسی کلمہ کو اسکے عامل یا مصلیٰ کے ساتھ ترکیب دیا جانا، اس کلمہ کے عوارض میں سے ہے اور ہر کلمہ کے عوارض الگ الگ ہوتے ہیں۔ مترادفین معنی میں یقیناً ایک ہیں لیکن معنی کی وحدت اسکو مستلزم نہیں ہے کہ سب کے عوارض اور خصوصیات بھی ایک ہوں چنانچہ صلی اور دعا مترادف ہیں، لیکن صلی کو علی کے ساتھ ترکیب دینا صحیح ہے اور صلی علیہ کہنا درست ہے لیکن دعا کو اس کی جگہ رکھ کر علی کے ساتھ ترکیب دینا اور دعا علیہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ صلی علیہ کے معنی دعا نیک دینے کے ہیں اور دعا علیہ کے معنی دعا بد دینے کے ہیں۔

یہ فرق اسی لئے ہوا ہے کہ صلی اور علی کی ترکیب ایک خصوصیت رکھتی ہے جو خصوصیت دعا اور علی کی ترکیب میں نہیں پیدا ہو سکتی۔

واضح ہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب مترادفین ترکیبی حالت میں ہوں لیکن اگر مترادفین معدود ہوں یعنی مال کے بغیر تنہا تنہا شمار کئے جاسکے ہوں تو ایسی صورت میں بالاتفاق ایک مرادف کی جگہ دوسرے مرادف کو رکھنا صحیح ہے۔  
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا مفرد مرکب میں مترادف ہو سکتا ہے مانتے نے یہ مسئلہ بطور سوال اٹھایا ہے اور پھر اختلاف کیا کہ اس کا جواب دیا ہے

جہور کہتے ہیں مفرد مرکب کے درمیان مترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ مفرد کے معنی اجمالی ہوتے ہیں اور مرکب کے معنی تفصیلی ہوتے ہیں پس دونوں کے درمیان اتحاد معنی نہ پایا گیا جو مترادف کی شرط اولیٰ ہے۔

جو حضرات صرف ذات معنی کے اتسا کو تراویں کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور حیثیت معنی اور لوہیت معنی کی وحدت کو ضروری نہیں سمجھتے وہ مفرد اند مرکب کے درمیان تراویں کو تسلیم کرتے ہیں

والمركب ان صم السكوت عليه فنام خبر وقضية ان تصد به الحکایة عن الواقع ومن ثم يوصف بالصدق والكذب بالضرورة

ترجمہ :- اور مرکب پر اگر سکوت صحیح ہے تو وہ تام ہے اور مرکب خبر وقضیہ ہے اگر اس سے نقل من الواقع کا قصد کیا جائے اور اسی وجہ سے قضیہ صدق و کذب کے ساتھ بالبداهت متعین ہوتا ہے یہ مرکب کی تقسیم اور خبر وقضیہ کی تعریف ہے، مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب تام، مرکب ناقص۔ مرکب تام تشویش :- وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو، سکوت صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مرکب کے معنی کو ذہن میں حاصل کرنے یا اسکو سمجھنے کے لئے کسی دوسرے لفظ کا انتظار نہ کرنا پڑے بلکہ جتنے الفاظ مرکب میں ہیں وہ خود مرکب کے مفہوم کو سمجھنے کے کفیل ہوں۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر۔ اشارة۔ خبر کا دوسرا نام قضیہ بھی ہے، اتن نے خبر کے بعد قضیہ کا لفظ ذکر کر کے یہ باور کرایا ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جس کو نحو میں جملہ خبریہ کہا جاتا ہے یہاں خبر سے مبتدا کی خبر مراد نہیں

خبر وقضیہ وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ حکایت من الواقع کا قصد کیا جائے حکایت بمعنی نقل و بیان ہے اور واقع سے امر ثابت فی نفس الامر مراد ہے مثلاً قضیہ حمیہ میں موضوع کا اس طرح ہونا کہ اس پر ثبوت محمول یا ملب محمول کا حکم لگایا جاسکے ایک امر واقع ہے، اپنی جگہ طے شدہ ہے چاہے اسکو کوئی مانے یا نہ مانے اس واقع کو جن الفاظ سے نقل کر دیا جائے اور جس تعبیر سے اسکو بیان کر دیا جائے اس تعبیر اور ترکیب کا نام خبر وقضیہ ہے یا جیسے قضیہ شرطیہ متعین میں مقدم کا اس طرح ہونا کہ تالی اس سے لازمی یا انتہائی طور پر جملہ ہو سکتی ہو اسی طرح متعین میں مقدم کا اس حالت میں ہونا کہ تالی اس کے منافی یا غیر منافی ہو ایک امر واقع ہے اس امر واقع کو جو نئے الفاظ میں بیان کر دیا جائے وہ الفاظ خبر وقضیہ ہیں

لامبین فرماتے ہیں کہ یہ بیان اندہ حکایت اور یہ نقل مفہوم قضیہ ہے اور امر واقع مصداق قضیہ ہے۔ مفہوم اور مصداق میں فرق یہ ہے کہ مفہوم میں نسبت ملحوظ ہے اور مصداق میں نسبت ملحوظ نہیں ہے مگر فرماتے ہیں کہ حکایت من الواقع ہی کی وجہ سے قضیہ صدق و کذب کے ساتھ بالبداهت متعین ہوتا ہے یعنی قضیہ کے صدق و کذب کے ساتھ متعین ہونے پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ اتہاف بیت ہی ہے۔ کیونکہ حکایت کا صدق و کذب کے ساتھ متعین ہونا یہی ہے حکایت اگر عملی معنی کے مطابق ہے تو صادق ہے ورنہ کاذب ہے پس قضیہ جس کا مفہوم ہی حکایت ہے اس کا بھی صدق و کذب کے ساتھ متعین ہونا بدیهی ہے

فقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر لان الحکایة عن نفسه غير معقولة

ترجیح ۱۔ تو قائل کا یہ قول کہ کلامی ہذا کاذب و خبر نہیں ہے اس لئے کہ حکایت عن نفسہ نامعقول ہے  
تشریح ۱۔ سابقہ کلام پر کچھ نقض کیا گیا ہے یہ اس نقض کا جواب ہے ناقض مانع سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ جناب  
آپ نے خبر کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں حکایت اور محکی عنہ ہوتا ہے اور وہ صدق و کذب کے ساتھ تصف ہوتی پر  
ہر سے خیال میں یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں اس لئے کہ چند مثالیں ہمارے پاس ایسی ہیں جو خبر ہیں لیکن نہ انہیں حکایت  
و محکی عنہ ہے اور نہ وہ صدق و کذب کے ساتھ متصف ہو سکتی ہیں۔ پہلی مثال کلامی ہذا کاذب ہے یہاں ایک شخص  
کلامی کاذب کی جانب ہذا اشارہ کر کے کہتا ہے کہ یہ کاذب ہے ہذا نے متعین کر دیا ہے کہ محکی عنہ کوئی دوسرا  
کلام نہیں یہی کلام ہے اور ظاہر ہے کہ یہی کلام حکایت بھی ہے پس جناب والا اگر آپ اس کلام کو حکایت مانتے ہیں تو کلامی نہ  
کہاں ہے اور محکی عنہ مانتے ہیں تو حکایت کہاں ہے اور اگر خود کو زہ و خود کو زہ مگر وہ خود کو زہ کا مصداق ہے یعنی خود  
ہی حکایت اور خود ہی محکی عنہ ہے تو حکایت عن نفسہ یعنی ایک ہی شے کا حکایت اور محکی عنہ ہونا لازم آتا ہے جو  
محال ہے کیونکہ محکی عنہ مقدم ہوتا ہے اور حکایت موخر ہوتی ہے پس تقدم شی عن نفسہ لازم آتا ہے جو محال ہے۔ نیز  
یہ کلام نہ صادق ہو سکتا ہے نہ کاذب اس لئے کہ جو نہی بھی شوق اختیار کریں گے اجتماع نقیضین یعنی صدق و کذب دونوں کا  
اجتماع لازم آئے گا۔ مثلاً آپ نے کہا کلامی ہذا کاذب "صادق ہے اس کے معنی ہیں کہ محمول واقع میں موضوع کے لئے  
ثابت ہے یہاں محمول کاذب اور موضوع کلامی ہے پس کاذب کلامی کے لئے ثابت ہوگا اور جس کے لئے کاذب ثابت  
ہوتا ہے وہ کاذب ہوتا ہے (ما ثبت بہ الکذب فهو کاذب) پس یہ کلامی صادق ہونے کی صورت میں کاذب ہوا، یا مثلاً  
آپ نے کہا کہ یہ کلام کاذب ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ محمول موضوع کے لئے نفس الامر میں ثابت نہیں بلکہ وہ اس سے  
مسلوب ہے پس کلامی ہذا کاذب کے کاذب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کاذب کا اس سے سلب ہے اور جس سے کذب کا  
سلب ہوتا ہے وہ صادق ہوتا ہے لہذا کلامی ہذا کاذب کا کاذب ہونے کی صورت میں صادق ہونا لازم آتا ہے عرضیکہ  
دونوں صورتوں میں صدق و کذب جو نقیضین ہیں ان کا اجتماع لازم آتا ہے۔

دوسری مثال "کلامی یوم الجمعۃ صادق" اور "کلامی یوم الخمیس کاذب" ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں لیکن صدق و کذب  
کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ صدق و کذب کے ساتھ موصوف ہونے کی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے  
اس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص جمعرات کے دن کہتا ہے (کلامی یوم الجمعۃ صادق) کہ میں جمعہ کے دن جو بات  
کہوں وہ سچی ہے۔ پھر جب جمعہ کا دن آیا تو اس نے صحت یہ بات کہی (کلامی یوم الخمیس کاذب) کہ میری جمعرات کی کہی ہوئی  
بات جھوٹی ہے اور صورت یہ ہے کہ اس شخص نے ان دونوں دنوں میں ان دو باتوں کے سوا کوئی بات نہیں کہی۔ اب  
کلامی یوم الخمیس کاذب کو اگر صادق مانیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ محمول موضوع کے لئے یعنی کاذب، کلامی یوم الخمیس  
کے لئے ثابت ہوگا اور کلامی یوم الخمیس کے لئے کاذب کا ثابت ہونا درحقیقت کلامی یوم الجمعۃ کے لئے ثابت ہونا ہے اور جب  
کلامی یوم الجمعۃ کے لئے کاذب ثابت ہوا تو وہاں صدق و کذب کا اجتماع ہو گیا کیونکہ کلامی یوم الجمعۃ میں صادق محمول ہے۔  
اسی طرح اگر کلامی یوم الخمیس کاذب کو کاذب مانتے ہیں تو کاذب کا کلامی یوم الخمیس سے سلب ہوگا اور جس سے  
کاذب کا سلب ہو وہ صادق ہے پس کلامی یوم الخمیس صادق ہے حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ کاذب ہے پس کذب  
اور صدق دونوں کا اجتماع ہو گیا۔



محقق دوانی نے اس نقض کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مثالیں سرے سے خبری نہیں ہیں بلکہ انشاء بصورت خبر ہیں یعنی لفظوں میں خبر ہیں اور معنی میں انشاء ہیں اور انشاء کی جو خبریں نہیں ہیں وہ عقلی نہیں استقرائی ہیں لہذا اگر یہ مثالیں ان دس کی فہرست میں نہ آتی ہوں تو کوئی تعجب نہیں ہے یا یہ کہہ لیجئے کہ انشاء عشرہ دراصل اس انشاء کی ہیں جو لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے انشاء ہو۔ محقق دوانی کے انکار خبریت کی بنیاد یہ ہے کہ مثال میں حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے جو غیر معقول ہے لہذا ان کے نزدیک بہترین حل یہی ہے کہ مثالوں کو خبر کی فہرست ہی سے خارج کر دیا جائے

• نہ ہوگی رباں اور نہ نسریاد ہوگی •

وَالْحَقُّ أَنَّهُ بِمَجْمِيعِ اجْزَائِهِ مَا اخُذَ فِي جَانِبِ الْمَوْضُوعِ نَالِ النِّسْبَةِ مَلْحُوظَةً مُجْمَلَةً  
فَإِنَّ الْحَكْيَ عَنْهَا وَمِنْ حَيْثُ تَعْلُقُ الْإِيْقَامُ بِهَا مَلْحُوظَةٌ تَفْصِيلاً فَهِيَ الْحَكَايَةُ فَانْخَلِ الْأَشْكَالُ  
بِمَجْمِيعِ تَقَارِيرِهِ وَنُظَيْرُ ذَلِكَ قَوْلُنَا كُلُّ حَمِيدٍ لِلَّهِ فَإِنَّهُ حَمِيدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمِيدٍ فَالْحَكَايَةُ  
عَمَّا عَنْهَا نَتَّاتِلُ فَإِنَّهُ جَذَرٌ أَصْلٌ

ترجمہ ۱۔ اور حق یہ ہے کہ قائل کا قول اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موضوع کے پہلو میں ملحوظ ہے پس نسبت اجمالی طبع پر ملحوظ ہے اور وہی محکی عنہ ہے اور اس حیثیت سے کہ اس سے حکم واذعان کا تعلق ہے وہ تفصیلی طبع پر ملحوظ ہے اور وہی حکایت ہے پس اشکال اپنی تمام تقریریں کے ساتھ حل ہو گیا اور اس کی نظیر ہمارا یہ قول ہے کہ "حمید للہ" اسلئے کہ منجملہ حمد کے یہ بھی ایک حمد ہے پس حکایت ہی محکی عنہ ہے لہذا غور کر لو اسلئے کہ یہ اشکال ایک ٹھوس جٹان ہے

تشریح ۱۔ یہ نقض کا تحقیقی جواب اور محقق دوانی پر طنز ہے، محقق دوانی کے انکار خبریت کی بنیاد حکایت و محکی عنہ کا اتحاد ہے۔ بادی نظر میں یہ بنیاد "کلامی ہذا کا ذب" میں تو قائم ہو سکتی ہے لیکن "کلامی یوم الجمعۃ صادق" اور "کلامی یوم الخمیس کا ذب" میں یہ بنیاد قائم نہیں ہو سکتی اسلئے کہ اس مثال میں حکایت و محکی عنہ جدا جدا ہیں مثلاً "کلامی یوم الجمعۃ" اور حکایت ہے اور "کلامی یوم الخمیس" اور محکی عنہ ہے۔ اسی طرح "کلامی یوم الخمیس" اور حکایت ہے اور "کلامی یوم الجمعۃ" اور محکی عنہ ہے اسلئے ماقب محقق دوانی کے جواب کو پسند نہیں کرتے بلکہ اپنے طور پر ایک دوسرا جواب دیتے ہیں اور اس کو تحقیقی قرار دیتے ہیں جس میں درپردہ یہ طنز ہے کہ دوانی کا جواب سٹھی ہے، مانتے اپنے جواب سے دونوں مثالوں میں حکایت و محکی عنہ جدا جدا ثابت کئے ہیں جس سے دوانی کی بنیاد منہدم ہو گئی ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں موضوع کی ذات میں نسبت مجملہ ملحوظ ہے پھر جب اس نسبت کا اذعان و اعتقاد کیا گیا تو وہ نسبت منفصلہ ہو گئی یعنی جب "کلامی ہذا" اور "کلامی یوم الجمعۃ" کہا گیا تو مشکم نے اسی میں اجمالی طور پر محمول اور نسبت کا لحاظ کر لیا پھر اس کے بعد جب محمول کا لفظ کیا اور محمول کی نسبت موضوع کی جانب کی اور اس نسبت کا اعتقاد کیا تو یہ نسبت منفصلہ ہوئی اور پہلی نسبت مجملہ ہے نسبت مجملہ محکی عنہ ہے اور نسبت منفصلہ حکایت ہے گویا مانتے کی طرف سے نقض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ یہ دونوں مثالیں خبر ہیں اور دونوں میں حکایت و محکی عنہ الگ الگ ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ ان دونوں مثالوں میں صدق و کذب

کا اجتماع ہے جس سے اجتماع یقینین لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی شق کذب کو اختیار کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں مثالیں کاذب ہیں اور کاذب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ محمول جس کو پہلی مثال میں کاذب اور دوسری مثال میں صادق و کاذب سے تعبیر کیا گیا ہے وہ موضوع کے لئے ثابت نہیں ہے اور جس خبر میں محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو وہ خبر کاذب ہے۔ اور محمول موضوع کے لئے اس وجہ سے ثابت نہیں کہ موضوع ایک امر محتمل ہے اور امر محتمل کے لئے محمول کا ثبوت نہیں ہوتا محمول قواعد مفصل کے لئے ثابت ہوتا ہے پس دونوں مثالیں محض کاذب ہیں اجتماع یقینین اس وقت لازم آتا جب صدق و کذب دونوں جمع ہو جاتے۔

ماقن فرماتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے اشکال کی تمام تقریریں حل ہو گئیں مگر اس کے باوجود وہ اشکال کی اہمیت اور موقع کی نزاکت سے بے خبر نہیں ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں اہل منطق کو اس اشکال کے حل کے سلسلہ میں غور و خوض جاری رکھنا چاہیے اسلئے کہ یہ اشکال ایک ٹھوس چٹان ہے جو بڑے بڑے جوابات سنکر بھی اپنی جگہ سے جنبش کرنے کو تیار نہیں ہے جذام کی نفوی واصطلاحی تحقیق پر تحریر کنڈیا کے حاشیہ میں ایک نفیس اور اصولی تقریر ہے ساتھیین اس جانب رجوع کر سکتے ہیں۔

**ذیل المشریح** صاحب سلم نے کلامی بنا کاذب کی نظیر میں کل حدیث کی مثال پیش کی ہے یہ اس کی نظیر ہے کہ جس طرح کلامی بنا کاذب میں اجمال و تفصیل کا فرق کر کے حکایت و حکایت و حکایت کے گئے ہیں اسی طرح کل حدیث میں بھی کل حدیث کی جانب میں محمول اور نسبت کا اجمالی طور پر بساط کر لیا گیا ہے پھر ان کی تفصیل ہوئی ہے یہاں اجمال و تفصیل کے گوشے نکالے بغیر علی غرض نہیں کیا جاسکتا اس لئے جو نسے ہی فرد حد کو علی غرض متعین کیا جائیگا وہ کل حد کا فرد ہوگا اور بحیثیت فرد دونوں میں اتحاد ہوگا جس کے نتیجے میں حکایت و حکایت و حکایت ہو جائیگا

وَالْإِنشَاءُ مِنْهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَقْيِيٌّ وَتَرْجِيٌّ وَاسْتِفْهَامٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ

ترجمہ :- درہ مرکب تمام انشاء ہے اس میں سے بعض امر ہیں اور بعض نہی ہیں اور بعض تقی ہیں اور بعض ترجی ہیں اور بعض استفہام ہیں اور بعض ان کے علاوہ ہیں۔

یہ مرکب تمام کی دوسری قسم انشاء کا بیان ہے اگر مرکب تمام سے حکایت عن الواقع کا قصد کیا جائے تو وہ تشوہ :- انشاء ہے۔ انشاء صدق و کذب کے ساتھ متعین نہیں ہوتا کیونکہ صدق و کذب حکایت کا لازم میں جب حکایت نہیں ہے تو صدق و کذب بھی نہیں ہوگا۔ مابین کے بیان کے مطابق انشاء کی انہیں ہیں انہوں نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ یہ اقسام اس انشاء کی ہیں جو صورت و معنی ہر دو اعتبار سے انشاء ہے و جبکہ انشاء بصورت خبر میں وہ ان سے الگ ہیں، راقم نے پہلی وضاحت کر دی ہے کہ انشاء کی تقسیم استقرار ہے عقل نہیں ہے۔ ماخوذ نے انشاء کی بعض قسموں کا نام لیا ہے اور بعض کی جانب وغیرہ لکھ سے اشارہ کر دیا ہے اور منہ کا لفظ لاکر یہ بتایا ہے کہ تقسیم استقرار ہے

اخر وہ مرکب ہے جس کا منہ طلب فعل پر دلالت کرے جیسے اضررب  
نہی نہ مرکب ہے جس کا منہ حرکت فعل کی طلب پر دلالت کرے جیسے لا تُفرب

قہمی وہ مرکب جس سے کسی شے کی محبت کا اظہار کیا جائے چاہے وہ ممکن ہو یا محال ہو ممکن کی مثال "لَيْتَ لِرَبِّكَ" یحرمینی۔ محال کی مثال "لَيْتَ الشَّيْبَانُ يَكُونُوا" ترجمہ وہ مرکب ہے جس سے ممکن کی محبت کا اظہار کیا جائے جیسے قَتْلُ السُّلْطَانِ یحرمینی استفہام وہ مرکب ہے جس سے کسی چیز کے بچنے کا مطالبہ کیا جائے جیسے اَكْلَامُ زَيْدٍ دُعا وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ کسی بزرگ سے کچھ طلب کیا جائے۔ التماس وہ مرکب ہے جس کے ذریعہ ہم رتبہ آدمی سے کچھ طلب کیا جائے۔ نداء وہ مرکب ہے جس سے مخاطب کی توجہ مطلوب ہو۔ تہذیب وہ مرکب ہے جس سے مخاطب کو کسی اہم بات سے آگاہ کیا جائے۔ قسم وہ مرکب ہے جس سے کلام کی تقویت منظور ہو۔ تعجب وہ مرکب ہے جس سے کسی شے کی غرابت و ندت کا اظہار مقصود ہو۔

### وَإِنْ لَمْ يَصْهَمْ فَنَاقِصٌ مِنْهُ تَقْيِيدِيٌّ وَامْتِزَاجِيٌّ وَغَيْرُكَ

توجہ دے۔ اگر مرکب پر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ ناقص ہے اس میں سے بعض مرکب تقیدی ہیں اور بعض امتزاجی ہیں اور بعض اس کے سوا ہیں۔  
 مرکب کی ایک قسم مرکب تام ہے دوسری مرکب ناقص ہے مرکب تام سے فارغ ہونے کے بعد مرکب نشور۔ صحیح۔ ناقص کو بیان فرماتے ہیں۔  
 مرکب ناقص وہ ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو بلکہ اس کے مفہوم و مطلوب کو سمجھنے کے لئے دیگر کلمہ کو لانیکی ضرورت پڑے مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں تقیدی غیر تقیدی۔ تقیدی وہ ہے جس میں جز اول جز ثانی کی قید ہو جیسے مرکب توصیفی کہ اس میں صفت موصوف کے لئے قید ہے اور مرکب اضافی کہ اس میں مضاف الیہ مضاف کی قید ہے مرکب توصیفی میں قید معمولی ہے یعنی اس کا مقید چل ہوتا ہے اور مرکب اضافی میں قید غیر معمولی ہے یعنی اس کا مقید چل نہیں ہوتا۔  
 مرکب غیر تقیدی وہ مرکب ہے جس میں جز ثانی جز اول کے لئے قید نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں امتزاجی۔ غیر امتزاجی امتزاجی وہ مرکب ہے جس میں دو کلموں کو اس طرح ترکیب دیا گیا ہو کہ دونوں کلمہ واحدہ بن گئے ہوں جیسے جلیک کہ اس میں جلی اور بکت کو اس طرح ترکیب دیا گیا ہے کہ دونوں مل کر مفرد معلوم ہوتے ہیں۔  
 غیر امتزاجی وہ مرکب ہے جس میں دو کلمے جدا جدا ہوں جیسے فی الدار۔

فصل المفہوم ان جوڑ العقل تكثر من حيث تصوّره فكلي مستمع كالکليات الفرصية أو لا كالواجب والممكن ولا الفجزي

تشریحہ۔ فعل، مفہوم کے محضر کو اگر عقل بحیثیت تصور جائز تسلیم کرے تو وہ مفہوم کلی ہے اب وہ کلی یا منقطع الافراد ہوگی جیسے کلیات فریہ یا ایسی نہیں ہوگی جیسے واجب اور ممکن و نہ وہ مفہوم جزئی ہے۔

تشریح۔ الفاظ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد معنی اور مفہوم کی بحث ذکر کرتے ہیں یہ مفہوم کی دونوں قسموں یعنی کلی اور جزئی کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ مفہوم، معنی، مدلول تینوں ایک ہی چیز ہیں۔ جو صورت ذہن میں کسی شے سے حاصل ہوتی ہے وہ شے کا مفہوم ہی ہے اور وہی اس کا مدلول اور معنی بھی۔ حصول فی العقل یا حصول فی الذہن کی حیثیت سے اس کو مفہوم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ لفظ سے اس صورت کا قصد کیا جائے معنی کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس کو مدلول کہتے ہیں کلی اور جزئی اسی صورت کی دو قسمیں ہیں لیکن یہ دونوں قسمیں صورت کی اسی حیثیت سے ہیں کہ وہ صورت عقل میں حاصل ہے اسی لئے مقسم مفہوم کو قرار دیا ہے مدلول یا معنی کو قرار نہیں دیا اس بیان میں چنانچہ مفہوم کا لفظ آئے اس سے صورت حاصل فی العقل سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں کلی و جزئی

کلی وہ مفہوم ہے جس کے معنی تصور کے لحاظ سے عقل اس کے کثیر الافراد ہونے کو جائز تسلیم کرے جزئی وہ مفہوم ہے جس کو عقل لحاظ تصور کثیر الافراد نہ مانے۔

کلی کی تعریف میں آنے والے دو لفظ جوڑے اور من حیث تصورہ تو جب طلب ہیں جوڑے کا حاصل یہ ہے کہ عقل جب ایک چیز کو فرض کرتی ہے اور اس کو جائز بھی تسلیم کرتی ہے تو اس کو جوڑے کہتے ہیں اور اگر عقل کسی چیز کو فرض کرے اور خدا اس پر مطمئن نہ ہو اور اس کو جائز نہ مانے تو اس کو قصد یہ کہتے ہیں

کلی کے کثیر الافراد ہونے میں جو چیز معتبر ہے تقدیر معتبر نہیں یعنی کوئی مفہوم صرف اس بنیاد پر کلی نہیں ہو سکتا کہ عقل نے اس کو اتحاد و وحدت کثیر الافراد فرض کر لیا ہے جب تک کہ عقل اس کو تسلیم نہ کرے اگر صرف فرض کر لینا کافی ہو تو جزئی کو بھی کثیر الافراد فرض کیا جاسکتا ہے من حیث تصورہ کا مطلب یہ ہے کہ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے کے بعد فوراً اس کے کلی یا جزئی ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے یعنی یہ انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے کثیر افراد کا خارج میں تحقق بھی ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تصور کا فیصلہ بالحق ہے تحقق کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ ایسا مفہوم جس کا ایک فرد بھی خارج میں تحقق نہیں ہے لیکن تصور کی دنیا اس میں وسعت اور کثرت کو تسلیم کرتی ہے کلی ہے۔

اب تعریف کا ماحول ہوا کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ عقل صرف اس کا تصور کر کے اس کے محضر کو تسلیم کر لے اور جزئی وہ مفہوم ہے جو ایسا نہ ہو چنانچہ اجتماع تعینین کلی ہے کیونکہ عقل جب اس کے مفہوم کا تصور کرتی ہے تو اس میں وسعت و کثرت کو تسلیم کرتی ہے اور اس کا ثبوت ہے کہ اس کے مقابل لا اجتماع تعینین کثیر الافراد ہے اگر اجتماع تعینین کلی نہ ہوتا تو لا اجتماع تعینین اس کا مقابل نہ ہوتا کیونکہ کلی اور غیر کلی کا کوئی تقابل ہی نہیں۔

بعض حضرات نے مفہوم کی اس تقسیم پر تقسیم ثانی فی نفسہ والی غیر کا اعتراض وارد کیا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ مفہوم سے مراد وہ وحدت ہے جو عقل میں حاصل ہو اور جزئی عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ حواس باطنہ میں اس کا حصول ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ کلیت و جزئیت کا مدار عقل اور احساس پر ہے یعنی کلی وہ ہے جس کا ادراک عقل کرے اور جزئی وہ ہے جس کا ادراک حواس کرے پس جزئی مفہوم کا غیر ہونی نہ ہونا انقسم ہونا انقسام اشئی

الغیر وہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم کی تعریف حاصل فی العقل میں حصول فی العقل سے عام معنی مراد ہیں خواہ حصول فی العقل بالذات ہو جیسے کلی خواہ حصول فی العقل بالواسطہ ہو جیسے جزئی کہ وہ عقل میں آلات عقل یعنی حواس کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے۔

کلی کی بہت سی قسمیں ہیں ایک وہ جس کے افراد کا پایا جانا خارج میں مستحب ہے جیسے اجتماع لقیضین وغیرہ انکو کلیات فرضیہ کہتے ہیں۔ دوم وہ جنکا صرف ایک ہی فرد خارج میں پایا جاتا ہے جیسے واجب۔ سوم وہ جن کے بہت سے افراد خارج میں موجود نہیں جیسے ممکن۔

فہم حسوس الطفل في مبدء الولادة وشيخ ضعيف البصر والصور والخيالية من البيضة البعينة كلها جزئيات لان شيئاً منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل الاجتماع وهو السراد ههنا

ترجمہ ۱۔ پس ابتداء ولادت کے زمانہ میں بچہ کی احساس کردہ صورت اور ضعیف البصر لڑھے کی احساس کردہ صورت اور وہ صورت خیالیہ جو متغیرہ بیضہ سے حاصل کی جائے سب کی سب جزئیات ہیں اس لئے کہ عقل ان میں سے کسی ایک کے بھی محض علی سبیل الاجتماع کو جائز نہیں قرار دیتی اور جو محض یہاں مراد ہے وہ اسی طرح کا محض ہے۔  
یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اور جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ چند مثالیں بالافتاق جزئی ہیں ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔

پہلی مثال محسوس الطفل ہے یہاں طفل سے مراد وہ بچہ ہے جو عقل ہو لانی کے مرتبہ سے نکل چکا ہے اس لئے کہ عقل ہو لانی کے مرتبہ میں رہتے ہوئے بچہ کو صرف اپنے نفس کا علم ہوتا ہے، دوسری اشیاء کا علم نہیں ہوتا۔  
محسوس الطفل سے مراد بچہ کی احساس کردہ صورت ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ بچہ جب اپنی ماں یا باپ کی گود میں جاتا ہے تو ان کی صورت اس کے حس مشترک میں جاتی ہے یہ صورت بالاتفاق جزئی ہے لیکن بچہ اپنے نقصان حس کی دبر سے اس کی تمام خصوصیات گرفت میں نہیں لے پاتا نتیجتاً جس کی بھی گود میں جاتا ہے اس کی صورت کو اپنی ماں یا باپ کی صورت سمجھتا ہے پس وہ صورت جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آتی ہے۔

دوسری مثال اس صورت کی ہے جو کسی جڑ، انسان کو دیکھ کر ضعیف البصر شیخ کو محسوس ہوتی ہے وہ صورت یقیناً جزئی ہے لیکن ضعیف البصر اپنے ضعف بصر کی وجہ سے اسکو متماز نہیں کر پاتا اور اس کو زیر بحر غیرہ ہر ایک پر مشفق کرتا ہے پس وہ جزئی کثیرین پر صادق آتی ہے۔

تیسری مثال صورت بیضہ کی ہے یعنی ایک معین بیضہ جسکو اپنے ہی معین طور پر دیکھا ہے انداز اس کی صورت اپنے خیال میں محفوظ کر لے پھر اس انٹے کو ایک نوکری میں رکھ دیا گیا جس میں بہت سے انڈے ہیں اب جب آپ اس انٹے کو نوکری میں تلاش کریں گے تو آپ کی صورت خیالیہ بہت سے انڈوں پر صادق آئے گی پس صورت خیالیہ جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آتی۔  
الغرض یہ جزئیات کثیرین پر صادق آتی ہیں لہذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی

تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

ماتن نے ایک لفظ میں اس اعتراض کا جواب دیدیلا ہے جواب یہ ہے کہ گئی کی تعریف میں جو کچھ کا لفظ آیا ہے اس کے کچھ سے سبیل الاجتناب مراد ہے نہ کہ کچھ علی سبیل البدلیت۔ یعنی گئی وہ بھی کھارگی کثیر بن پر صادق آئے جیسے انسان کہ یکبارگی تمام افراد پر صادق آتا ہے اور وہ مذکورہ بالا صورت میں یکبارگی کثیر بن پر صادق نہیں آتیں بلکہ باری باری صادق آتی ہیں لہذا گئی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

وههنا شئت مشهوراً وهوان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوره كلها متصادمة فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باسبيلهما وامثالها فلتك الصورة تكثر من ههنا يستبين كون الجزئي الحقيقي محمولاً وهوالحق

**ترجمہ** اور اس موقع پر ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور اس کی ذہنی صورت جو ایک جماعت کے ذہن میں حاصل ہوئی ہے جس نے اس کا تصور کیا ہے یہ سب صورتیں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں کیونکہ تحقیقی مسلک یہ ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے باسبیلہا نہیں ہوتا پس اس صورت کے لئے کچھ ہے اور یہیں سے جزئی حقیقی کا محمول ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی حق ہے۔

یہ مشہور اشکال بھی پہلے اشکال کی طرز کا ہے اشکال یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع تشریح ۱۔ اور گئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اسلئے کہ زید یا زید کی خارجی صورت بالاتفاق جزئی ہو لیکن اس پر گئی کی تعریف صادق آتی ہے اور یہ اس طرح کہ ایک جماعت نے زید کا تصور کیا اور المسلم والعلم متوازن بالذات کے ذیل میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے باسبیلہا نہیں ہوتا ہے پس جب زید کا تصور کیا گیا تو نفس زید تمام جماعت کے ذہنوں میں آگیا اور جب وہی زید سب کے ذہنوں میں ہے تو لازماً وہ زید خارجی اپنی تمام ذہنی صورتوں پر صادق آئیگا پس جزئی کثیر بن پر صادق آتی۔

ماتن نے اس صورت کو ثبوت بنا کر ایک مختلف فیہ مسئلہ کا فیصلہ بھی فرمادیا۔ مسئلہ یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول بن سکتی ہے یا نہیں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جزئی کو موضوع بنایا جاسکتا ہے اور اس پر گئی کا حمل کیا جاسکتا ہے جیسے زید انسان اختلاف اس کے محمول بننے میں ہے

مسئلہ السند کہتے ہیں کہ جزئی محمول نہیں بن سکتی ان کی دلیل یہ ہے کہ جزئی جب محمول بنے گی تو اس کے محمول علیہ یعنی موضوع کی دو صورتیں ہیں وہ اس کا عین ہوگا یا غیر ہوگا اگر عین ہے تو حمل مفید نہیں ہوگا جیسے زید زید کہتے ہیں مخاطب کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر غیر ہے تو حمل محال ہے کیونکہ مفاد پر حمل محال ہوتا ہے۔

حقیقہ دہانی کہتے ہیں کہ جزئی محمول ہو سکتی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ  
منازلت کافی ہے اور جب جزئی محمول بنتی ہے تو وہاں یہ صورت نکل سکتی ہے مثلاً ہذا الکاتب ہو ہذا الفاعلک " میں  
ہذا الفاعلک جزئی ہے اور اس کا ہذا الکاتب پر حمل کیا گیا ہے ان دونوں میں اتحاد یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم  
اور دونوں کی ذات ایک ہے اور تغایر یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے پس جب اتحاد ہے محمول محال  
نہیں ہے اور جب تغایر ہے تو حمل غیر مفید نہیں بلکہ مفید ہے  
صاحب سلم کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا اعتراض سے یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ جزئی حقیقی محمول بن سکتی ہے اسلئے کہ یہ  
کی صورت خارجہ جزئی حقیقی اور اس کا جامعیت کی صورت ذہنیہ پر حمل ہو رہا ہے  
محقق درانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فارابی نے حمل کی چار قسمیں کی ہیں اس میں ایک قسم وہ بھی ہے جہاں جزئی  
حقیقی محمول بنتی ہے۔ فارابی اپنی کتاب مدخل الاوسط میں فرماتے ہیں کہ الحمل علی اربعۃ اقسام حمل الکی علی الکی وحمل  
علی الجزئی وحمل الجزئی علی الجزئی وحمل علی الکی۔

وَلَا يَجِبُ بَأَنَّ الْمُرَادَ صِدْقَهَا عَلَى كَثِيرِينَ وَهَؤُلَاءِ مُنْتَزِعٌ عَنْهَا وَاللَّاحِظُ هَهُنَا أَنَّ  
لَهَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٌ لِأَنَّ التَّصَادُقَ يُصْبِحُ الْاِفْتِرَاقَ وَالْبَغْلِيَّةُ  
فَإِنَّ الْاِتِّحَادَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بَلِ الْمُرَادُ تَكَثُّرُ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ فَالْعُقُومَةُ  
الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ يَسْتَعِيلُ أَنْ يَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ بَلِ كُلُّهَا هَوِيَّةٌ زَيْدٌ وَأَمَّا  
الْفَرَضِيَّةُ وَالْمَعْقُولَاتُ الثَّانِيَّةُ فَلَعَدِمَ اِشْتِمَالُهَا عَلَى لَهَاذِيَّةٍ لَا يَنْقِصُ  
الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجَوُّيزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ حَقٌّ قَبِيلٌ  
أَنَّ الْكَلِمَاتِ الْفَرَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ كَلِمَاتٌ. هَذَا

ترجمہ :- اور یہ جواب کہ لکی کی تعریف میں صورت کے صادق آنے سے مراد اس کا کثیرین پر اس طرح صادق آنا  
ہے کہ وہ ان کثیرین کا سایہ ہو اور ان سے منتزع ہو اور اشکال میں یہ ثابت ہو رہا ہے کہ صورت کے متعدد  
سائے ہیں نیز یہ کہ خود صورت متعدد کا سایہ ہے۔ نہ پیش کیا جائے اسلئے کہ باہمی تصادق ظل بننے اور منتزع ہونے  
کو صحیح قرار دیتا ہے کیونکہ اتحاد دونوں جانتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ مفہوم خارج کے اعتبار سے کثرت رکھتا ہو اور  
دیہ کی صورت خارجہ کا خارج میں کثیر ہونا محال ہے بلکہ وہ تمام صورتیں دید کا عین ہیں اور رنگے کلمات فزنیہ اور  
معقولات ثانیہ کو عقل صرف ان کا تصور کر کے اس سے نہیں رکھی کہ ان کے لئے تکرار خارجی کو جائز قرار دے حتیٰ کہ

کہدیا گیا ہے کہ کلیات فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کی ہیں اسے یاد کر لو۔

یہ شک مشہور کا جواب ہے۔ ایک جواب سیدالسنہ نے دیا ہے، دوسرا اتن نے۔ ”ولایجاب“ سے تشکریم ”فان الاتحاد من الطرفين“ تک سیدالسنہ کا جواب ہے اور ”بل المراد کثیر الغنوم“ سے ”بل کلیات ہویتہ زید“ تک اتن کا جواب ہے۔

سیدالسنہ نے جواب یہ دیا ہے کہ شک مشہور میں زید کی صورت خارجیہ کو لیکر جو کلی اور جزئی کی تعریف پر نقص کیا گیا ہے وہ نقص وار نہیں ہوتا اسلئے کہ کلی کی تعریف میں مراد یہ ہے کہ جس صورت کو کلی قرار دیا جائے وہ اپنے جزئیات کثیرہ کا ظل ہو یعنی جس طرح سایہ درخت سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح وہ صورت جزئیات سے حاصل کی جائے ان سے منترع کی جائے مثلاً انسان کی صورت اس کی جزئیات زید عمرو بکر وغیرہ سے منترع ہے یعنی ان جزئیات کے تشخصات کو حذف کرنے کے بعد جو چیز رہتی ہے وہی انسان ہے۔

اور اشکال میں پیش کردہ صورت زید جماعت کی صورت ذہنیہ سے منترع اور ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ صورت ذہنیہ خود اس سے منترع ہیں۔ پس کلی کی تعریف زید کی صورت خارجیہ پر صادق نہیں آتی اتن نے اس جواب پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور سیدالسنہ کو محال طلب کہے کہا ہے کہ یہ بات آپ

کیسے کہہ رہے ہیں کہ صورت ذہنیہ صورت خارجیہ سے منترع ہیں اور صورت خارجیہ صورت ذہنیہ سے منترع نہیں ہے۔ جبکہ دونوں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں اور دونوں طرف سے اتحاد ہے صورت خارجیہ صورت ذہنیہ پر صادق آتی ہے اور ان کے ساتھ اتحاد رکھتی ہے اور صورت ذہنیہ صورت خارجیہ پر صادق آتی ہیں اور اس سے متحد ہیں لہذا جب صورت ذہنیہ ظل ہیں صورت خارجیہ کا تو صورت خارجیہ بھی ظل ہے صورت ذہنیہ کا اسلئے کہ قاعدہ ہے ”ما یتصف بہ احد المتحدین یتصف بہ الآخر“ معنی میں سے ایک پر جو وصف چسپاں ہوتا ہے وہ دوسرے پر بھی چسپاں ہوگا اگر من اتن کی رائے یہ ہے کہ شک مشہور کے جواب میں سیدالسنہ کی بات نہ پیش کی جائے ورنہ معترضوں کو تسکین نہ ہوگی بلکہ جواب یہ دیا جائے کہ کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد یہ ہے کہ مفہوم کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جائیں اور زید کی صورت خارجیہ کے افراد کثیرہ خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں خارج میں تو صرف ایک زید کا شخص ہے اور بس لہذا زید کی صورت خارجیہ پر کلی کی تعریف صادق نہیں آتی پس کلی کی تعریف کی مانعیت پر کوئی اثر پڑتا ہے اور جزئی کی تعریف کی جامعیت پر کوئی نقص وارد ہوتا ہے۔

واما الکلیات الفرضیۃ الخ ما قبل کے کلام سے ایک سوال پیدا ہوا یہ اس کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اتن نے کلی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ کلی وہ ہے جس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے ہیں اس وضاحت کی روشنی میں کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کو کلی نہیں ہونا چاہیے اسلئے کہ ان کا ایک فرد بھی خارج میں موجود نہیں ہے کلیات فرضیہ سے مراد محالات ہیں جیسے اجتماع فیضین وغیرہ اور معقولات ثانیہ سے مراد وہ منہیات ہیں جن کے حاصل ہونے کے لئے ظن ذہن کی شرط ہے وہ خارج میں حاصل ہی نہیں ہو سکتے جیسے یوانیت کا مفہوم، جنسیت کا مفہوم وغیرہ۔



اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ کلی کے مفہوم کے بارے میں عقل یہ جائز قرار دے کہ اگر یہ مفہوم خارج میں پایا جاتا تو اس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے جنانچہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کا جب عقل تصور کرتی ہے تو چونکہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ ہذا کا مشا را ثانیہ نہیں بن سکتے اسلئے عقل ان کا صرف تصور کر کے یہ فیصلہ دیدیتی ہے کہ انہیں تکثر ہے اس کے برخلاف زید کی صورت خارجیہ کہ عقل اس کے تکثر خارجی کو جائز نہیں قرار دیتی کلیات فرضیہ کے تکثر کو جائز کرنے کے لئے عقل نے ایک بہاد یہ بھی تلاش کیا ہے کہ حقائق موجودہ کے وجود خارجی کے بل پر ان کو موجود مان لیا ہے مثلاً لا موجود موجود ہے اسلئے کہ موجود کے افراد خارج میں موجود ہیں

### الکلیۃ والجزئیۃ صفتہ للمعلوم وقیل صفتہ للعالم

ترجمہ ۱۔ کلی اور جزئی ہونا معلوم کی صفت ہے اور کہا گیا کہ علم کی صفت ہے۔  
تشریح ۱۔ کلی اور جزئی ہونا صفت ہے اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے جس کو وہ صفت عارض ہو یہاں ان دونوں کے موصوف کا بیان ہے ، مابین اور تحریر کند یا میں اس مسئلے پر جو کلام کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معلوم سے مراد شئی کی وہ صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے اور ابھی وہ درجہ اطلاق میں ہے اسکو شخصیات ذہنیہ عارض نہیں ہوئے ہیں ، کیونکہ تشخصات ذہنیہ کے عارض ہونے کے بعد وہ صورت بلاشبہ جزئی بن جائیگی اور علم سے مراد اس صورت کا ذہن میں اس طرح حال ہونا کہ وہ ذی صورت کے لئے منشاء انکشاف ہو جائے۔  
متقدمین اور متاخرین کا اس پر اتفاق ہے کہ کلی اور جزئی ہونا معلوم کو عارض ہوتا ہے کیونکہ معلوم جب تک درجہ حصول میں ہے وہ اس کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اسکو تشخصات ذہنیہ عارض ہوں اور جزئی ہو جائے اور اس کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ تشخصات ذہنیہ سے محروم ہو کر کلی رہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ کلی اور جزئی ہونے میں علم کو دخل ہے یا نہیں اور اس سلسلے میں علم سبب بنتا ہے یا نہیں ، متقدمین کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت کے سلسلے میں علم سبب ہے اور متاخرین کہتے ہیں کہ معلوم براہ راست کلی یا جزئی بنتا ہے علم اس سلسلے میں سببیت کا کردار ادا نہیں کرتا۔ ماتن نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ متقدمین کا مسلک تحقیق ہے اگرچہ سطحی لوگوں کے نزدیک متاخرین کا مسلک واضح معلوم ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی ہونے کا دار مدار علم کی نوعیت پر ہے اگر کسی کا علم عقل کے طور پر ہوئے یعنی اس شے کا ادراک عقل سے کیا ہے تو مدرک بال عقل کلی ہے اور اگر شے کا علم احساس کے طور پر ہوئے یعنی اس کا ادراک حواس نے کیا ہے تو مدرک بالحواس جزئی ہے ، الغرض کلی یا جزئی ہونے میں علم واسطہ ہے اسلئے علم کو سبب ماننا ناگزیر ہے ، تحریر کند یا میں ہے کہ ہماری اس تشریح کی روشنی میں متن اس طرح ہونا چاہیے  
الکلیۃ والجزئیۃ صفتہ للمعلوم وقیل صفتہ للمعلوم بواسطة العلم

وَالْجُزْئِيَّةُ لَا يَكُونُ كَالسَّبَبِ وَلَا مُكْتَسِبًا

ترجمہ ۱۔ اور جزئی نہ کا سبب ہوتی ہے اور نہ مکتسب۔

تشریح ۱۔ یہ دوسرے میں ایک یہ کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی، دوسرا یہ کہ جزئی مکتب نہیں ہوتی۔ جزئی کے کاسب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جزئی کے علم کے ذریعہ کسی دوسری شے کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ دوسری شے کلی ہو یا جزئی۔ اسلئے کہ اگر جزئی کاسب ہوگی تو اس کا مکتب دو حال سے خالی نہیں وہ جزئی ہوگا یا کلی ہوگا اگر جزئی ہے تو وہ کاسب اس پر محمول نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں تباہی ہوگا اور مقبالتین ایک دوسرے پر محمول نہیں ہوتے حالانکہ کاسب کے لئے ضروری ہے کہ وہ مکتب پر محمول ہو اور اگر مکتب کلی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کاسب اس مکتب کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں ہے تو دونوں میں تباہی ہوگا اور حمل ناممکن ہوگا اور اگر فرد ہے تو چونکہ فرد خاص مطلق ہوتا ہے اور ذی فرد عام مطلق ہوتا ہے اسلئے کاسب خاص مطلق ہوگا اور مکتب عام مطلق ہوگا اور قاعدہ ہے کہ خاص مطلق سے عام مطلق کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا لہذا کاسب سے مکتب کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوگا جبکہ کاسب کے لئے ضروری ہے کہ اس سے مکتب کی جانب ذہن منتقل ہو لہذا جزئی کاسب نہیں بن سکتی۔ اور جزئی کے مکتب نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کسی دوسری شے کے علم سے جزئی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اگر ایسا ہوا اور جزئی مکتب بنی کاسب جزئی ہوگی یا کلی اگر جزئی ہے تو مبائن ہونے کی وجہ سے محمول نہیں ہو سکتی اور اگر کلی ہے اور جزئی مکتب اس کا فرد ہے تو چونکہ کلی اپنے تمام افراد کے لئے مساوی النسبتہ ہے اسلئے اس جزئی مکتب کے لئے مرجع نہ ہوگی جبکہ کاسب کے لئے مرجع ہونا ضروری ہے اور اگر کاسب ایسی کلی ہے کہ یہ جزئی اس کا فرد نہیں ہے تو دونوں میں تباہی ہوگا اور حمل ناجائز ہوگا۔

یہ تفصیلی دلیل ملامتیں کی پیش کردہ ہے تحریر کنندہ میں اس دعوے کی ایک نہایت مختصر اور جامع دلیل مندرج ہے وہ لکھتے ہیں کہ جزئی کاسب اور مکتب اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جزئی کا علم احساسی یا حضوری ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ایک شے کا احساس یا اس کا حضور دوسری شے کے احساس و حضور یا اس کے انتقال کا سبب نہیں بنتا۔

### وَقَدْ يُقَالُ لِكُلِّ مَذْهَبٍ نَحْتٌ كَلِّيٌّ آخَرٌ وَمَخْتَصٌّ بِالْإِضْطِغَاتِ كَالْأَوَّلِ بِالْحَقِيقِ

ترجمہ ۱۔ اور جزئی کبھی ہر اس شے کے لئے بولی جاتی ہے جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو اور یہ اضافی کے نام کے ساتھ مخصوص ہے جیسے پہلی حقیقی کے نام کے ساتھ۔

تشریح ۱۔ یہ جزئی کی دوسری قسم کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ جزئی کی ایک قسم حقیقی ہے جس کا بیان ہو چکا یعنی وہ مفہوم جس کا تصور اس کے متکثر کو ناجائز قرار دے۔ دوسری قسم اضافی ہے۔

اضافی ہر وہ مفہوم ہے جو کسی کلی کے تحت ہو جیسے زید جزئی ہے کہ وہ انسان کے تحت ہے۔ اسی طرح انسان جزئی ہے کہ وہ حیوان کے تحت ہے علیٰ ہذا حیوان جزئی ہے کہ وہ جسم نامی کے تحت ہے۔

الکلیان ان تصادقا کلیّا فمتساویان ذوالاقتسار قانات کان کلیّا فمتباہیان وان

كَانَ حَزْنِيًّا فَاِمَّا مِنْ الْجَانِبَيْنِ فَاَعْمَ وَاَخْصَ مِنْ وَجْهِهِ اَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ فَاَعْمُ  
وَاَخْصُ مَطْلَقًا

ترجمہ ۱- دو کلیاں اگر باہم کی طور پر صادق آتی ہیں تو متساوی ہیں درہمیران میں تفارق ہوگا۔ اب اگر تفارق  
کلی ہے تو دونوں متبائن ہیں اور اگر تفارق جزئی ہے تو یا دونوں طرف سے ہے تو اعم اخص من وجہ میں یا صرف ایک جانب  
سے ہے تو اعم اخص مطلق ہیں۔

تشریح ۱- یہ نسبت اربعہ کا بیان ہے، اتم نے نسبت اربعہ کے بیان کے لئے کلیان کا انتخاب کیا ہے۔ اس کی  
وجہ یہ ہے کہ دو جزئیوں یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان صرف ایک یا دو نسبتوں کا متحقق ہوتا  
ہے مثلاً دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کا متحقق ہوگا، اور ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان صرف عموم  
خصوص مطلق یا تباین کا متحقق ہوگا اور یہاں پیش نظر ایسی دو چیزیں ہیں جن میں چاروں نسبتیں متحقق ہو سکیں اور وہ  
کلیاں ہیں۔ فرماتے ہیں دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک کا متحقق ضروری ہے دوسرے لفظوں میں  
یہ کہیے کہ نسبتیں چار قسموں میں منحصر ہیں۔ تساوی، نسبت، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔

دلیل حصر یہ ہے کہ دو کلیاں مین حال سے خالی نہیں دونوں کے درمیان تصادق کلی ہوگا یا تفارق کلی  
ہوگا، یا تفارق جزئی من الجانبین ہوگا یا تصادق جزئی من جانب واحد ہوگا۔ تصادق کلی یہ ہے کہ ایک کلی  
دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان و ناطق۔ تفارق کلی یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے کسی  
فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان و حجر۔ تفارق جزئی یہ ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق نہ آئے  
تفارق جزئی میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جابین سے ہو یعنی حسب طرح پہلی کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق  
نہیں آتی اسی طرح دوسری کلی پہلی کلی کے بھی بعض افراد پر صادق نہ آئے جیسے حیوان و ایض۔ دوم یہ کہ ایک ہی  
جانب سے ہو یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق نہ آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق  
آئے جیسے انسان و حیوان۔ اگر دو کلیوں کے درمیان تصادق کلی ہے تو ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی اور  
ان دونوں کو متساویان کہیں گے۔ اور اگر دونوں کے درمیان تفارق کلی ہے تو ان کے درمیان تباین کی نسبت  
ہوگی اور دونوں کو متبائن کہیں گے۔ اور اگر تفارق جزئی من الجانبین ہے تو ان کے درمیان عموم  
خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور ان دونوں کو اعم اخص من وجہ کہیں گے۔ اور اگر تفارق جزئی من جانب  
واحد ہے تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور ان دونوں کو اعم اخص مطلق کہیں گے۔

وَاَعْلَمُوْا اَنْ نَّقِیْضَ كُلَّ شَيْءٍ سَرَفَعَهُ فَنَقِیْضُ الْمَتَسَاوِیِّیْنَ مَتَسَاوِیَّانٍ وَاِلَّا فَتَقَارَقَا

## فِي الصَّدَقِ فَيَلْزِمُ صَدَقَ أَحَدَ الْمَتَاوِيْنِ بَدْوَنَ الْآخَرِ. هَذَا اخْتَلَفَ

اور جان لو کہ ہر شے کی نقیض اس کا سلب ہے لہذا متساویین کی نقیضیں متساویان ہیں ورنہ ان میں تفارق  
ترجمہ: فی الصدق ہوگا پس لازم آئے گا کہ احد المتساویین بغیر دوسرے کے صادق آئے۔ یہ خلاف مفروض ہے  
تشریح: مینین میں نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو کر نقیضین میں نسبتوں کو بیان فرماتے ہیں، لیکن نسبتوں  
کے ذکر سے پہلے نقیض کے مفہوم کو سمجھاتے ہیں۔  
کہتے ہیں کہ بیان نسبت کے موقع پر جب نقیض شے کا ذکر آئے تو اس سے سلب شے سمجھ جائے مثلاً نقیض انسان  
یہ ہے کہ انسان کا سلب کر کے لا انسان بنالیا جائے، یا نقیض حیوان یہ ہے کہ حیوان کا سلب کر کے لا حیوان بنا  
لیا جائے۔

نقیض کی اصطلاح بیان کرنے کے بعد سب سے پہلے نقیض متساویین کی نسبت بیان کی گئی ہے چنانچہ کہتے ہیں  
کہ متساویین کی نقیضیں متساویین ہونگی یعنی جن دو کیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان  
بھی تساوی کی نسبت ہوگی مثلاً انسان و ناطق میں تساوی کی نسبت ہے پس ان کی نقیضوں یعنی لا انسان و لا ناطق کے  
درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی، چنانچہ جن افراد پر لا انسان صادق آتا ہے ان پر لا ناطق بھی صادق آئے گا اور  
جن پر لا ناطق صادق آتا ہے ان پر لا انسان بھی صادق آئے گا۔

تساوی میں نقیضین کے دعوے کو ماتن نے دلیل خلاف سے ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نقیضین کے  
درمیان تساوی نہیں ملنے تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ جب دونوں نقیضوں کے درمیان تساوی نہ ہوگی تو ان میں تفارق  
فی الصدق ہوگا اور تفارق فی الصدق مینین کی تساوی کو باطل کر دے گا حالانکہ تساوی مینین ایک مفروضہ اور مسئلہ حقیقت  
ہے پس خلاف مفروض لازم آئے گا۔

مثلاً اگر یہ نہ مانیں کہ انسان کے تمام احوال پر لا ناطق صادق آتا ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان پر ناطق صادق  
آتا ہے اس لئے کہ یہ ناممکن ہے کہ کسی شے پر نہ لا ناطق صادق آئے اور نہ ناطق صادق آئے یہ تو ارتفاع نقیضین ہے  
جو محال ہے لہذا لا انسان کے ساتھ ناطق صادق آئے گا اور جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آیا تو گویا ناطق بغیر  
انسان کے صادق آیا پس ناطق اور انسان کے درمیان جو تساوی تھی وہ باطل ہو گئی یہ ساری خرابی اس لئے لازم  
آئی کہ آپ نے نقیضین کے درمیان تساوی کو تسلیم نہیں کیا۔

وَهُمَّا شَيْءٌ قَوِيٌّ وَهُوَ أَنَّ نَقِيضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهُ لَا صِدْقُ التَّفَارِقِ وَرُبَّمَا يَكُونُ  
نَقِيضُ الْمَتَاوِيْنِ مِمَّا لَا فَرْدَ لَهُ فِي نَفْسٍ لِأَمْرِ نَقِيضِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي

ترجمہ :- اور اس مقام پر ایک مضبوط اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ تصادق کی نفی سلب تصادق ہے نہ صدق تفارق۔ اور بسا اوقات متساویین کی نفی انہیں سے ہوتی ہے جس کا کوئی بھی فرد نفس الامر میں موجود نہیں ہے، تو اس صورت میں پہلا یعنی سلب تصادق صادق آئے گا کہ دوسرا یعنی صدق تفارق۔

تشریح :- مابقی میں نفی متساویین کے درمیان تسادی ثابت کرنے کے لئے **وَالَا تَفَارُقًا** سے استدلال کیا گیا تھا جس کا ماحل یہ تھا کہ اگر نفی متساوی میں تسادی نہیں ہوگی تو عین میں تفارق لازم آئے گا۔ اتن فرماتے ہیں کہ اس مقام اسدلال پر ایک زور دار اشکال ہے یعنی اس کو آسانی سے رفع نہیں کیا جاسکتا۔ اشکال یہ ہے کہ معترض من استدلال سے پوچھتا ہے کہ جناب آپ نے نفی متساوی کے درمیان تسادی کا دعویٰ کیا ہے اور اس دعویٰ کو دلیل خلف سے ثابت کیا ہے لیکن پس خلف کی جو تشریح آپ نے **وَالَا تَفَارُقًا** سے کی ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دلیل خلف کے معنی ہیں "اثبات المدعی بالابطال لبقیہ" مدعی کو ثابت کرنا اور اس کی نفی کو باطل کرنا پس جب آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ نفی متساوی اور تصادق ہے تو اصولی طور پر آپ کو تصادق کی نفی باطل کرنی چاہیے تھی اور تصادق کی نفی سلب تصادق ہے جبکہ آپ نے تفارق کو باطل کیا ہے جو اس کی نفی نہیں ہے۔

جناب والا! سلب تصادق اور تفارق کے درمیان بہت فرق ہے۔ تفارق کے لئے قبیہ موجبہ بنتا ہے اور سلب تصادق کے لئے قبیہ سالبہ وجود میں آتا ہے مثلاً "کل الانسان لاناطق" ایک دعویٰ ہے اس میں تفارق کی شکل یہ ہے بعض اللہ الانسان ناطق۔ اور سلب تصادق کی صورت یہ ہے بعض اللہ الانسان لیس بلاناطق۔ قبیہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ عدم وجود موضوع کے وقت بھی صادق آتا ہے لہذا اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دلیل ان نقائص میں بھی چل سکے گی جن کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ مثلاً جب لاشیٰ ولا ممکن کے درمیان نسبت واضح کرتے وقت کہا جائے کہ لاشیٰ لا ممکن تو اس پر دلیل لاتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اگر نہیں مانتے ہو تو سلب تصادق یعنی بعض اللہ لاشیٰ لیس بلا ممکن "صادق آئیگا یہاں تفارق کی دلیل نہیں چل سکتی کیونکہ بعض اللہ لاشیٰ ممکن کا کلیہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ موجبہ وجود لاشیٰ کا قف مانا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ لاشیٰ کا کوئی بھی فرد موجود نہیں۔ کیوں کہ جو بھی موجود ہے وہ شے ہے نہ کہ لاشیٰ۔

الغرض استدلال صاحب! آپ کو چاہیے تھا کہ تصادق ثابت کرنے کے لئے سلب تصادق کو باطل کرتے اور فرماتے **وَالَا تَفَارُقًا فِي الصِّدْقِ**، تفارق کو باطل کرنے سے دلیل قائم نہیں ہوئی۔

وَمَا قِيلَ إِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْتَضِي دُجُودَهُ وَحِينَئِذٍ رَفَعَ الْمُصَادِقُ  
يَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ فَبَعْدَ تَسْلِيمِهِ أَتَمَّا يَكُنْ إِذَا كَانَ بَيْنَهُ الْمَفْهُومَاتُ وَجُودًا

کاشی والمکن واما اذا کانت سلبیۃ کلا شریک الباری ولا اجتماع التفیضین  
فلا مانع لذلک فیہ فلا جواب الا بتخصیص الدعوی بغیر نقائص تلك المفہومات۔ ہذا

ترجمہ ۱۔ اور جو یہ کہا گیا ہے کہ سلب کا کسی شے پر صادق آنا اس شے کے وجود کا تقاضا نہیں کرتا اور اس  
وقت رفع تصادق تفارق کو مستلزم ہوگا، تو اس جواب کو تسلیم کرنے کے بعد یہ جواب اس وقت مکمل ہوگا  
جب وہ مفہومات ردی ہوں، لیکن جب وہ مفہومات سلبی ہوں جیسے لا شریک الباری، اور لا اجتماع التفیضین تو اس  
جواب کا وہاں کوئی گزر نہیں ہے لہذا اس کے سوا کوئی جواب نہیں ہے کہ دعویٰ تساوی بین التفیضین کو ان مفہومات  
کے سوا کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے۔

تشریح ۱۔ بعض نے شک قوی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے مانتن اس کے جواب پر عقید کرتے ہوئے اپنا  
جواب پیش کر رہے ہیں۔

بعض حضرات نے جواب یہ دیا ہے کہ صدق تفارق کے لئے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول بنانے کی ضرورت نہیں ہے جو وجود  
موضوع کا تقاضا کرے بلکہ اس کے لئے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود میں آتا ہے جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا لہذا  
مفہومات شاملہ کے نقائص میں بھی صدق تفارق کی دلیل قائم ہو سکتی ہے اور اس طرح سلب تصادق اور تفارق میں تلازم  
ہو جائیگا اور دونوں اس بات میں شریک ہو جائیں گے کہ دونوں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتے

قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول جیسا کہ خود ماتن نے تصدیقات میں کہا ہے متاخرین کا ایجاد کیا ہوا قضیہ ہے۔ اس  
میں اور سالبۃ بسیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالبۃ بسیطہ میں پہلے موضوع و محمول کا تصور کیا جاتا ہے پھر ان کے درمیان سلب  
کا حکم لگا دیا جاتا ہے یعنی محمول کا موضوع سے سلب کر دیا جاتا ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول میں موضوع کا تصور کر کے سلب  
محمول کا تصور کیا جاتا ہے پھر سلب محمول کا موضوع پر حکم ایسا ہی لگا یا جاتا ہے۔ سالبۃ بسیطہ میں ایک رابطہ ہوتا ہے  
اور سلب اس پر مقدم ہوتا ہے اور سالبۃ المحمول میں دو رابطے ہوتے ہیں ایک حرف سلب سے پہلے دوسرا حرف سلب کے  
بعد چنانچہ سالبۃ بسیطہ میں کہیں گے زید لیس ہو بقائم۔ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں کہیں گے زید ہو لیس ہو بقائم۔ پہلے  
قضیہ کے معنی ہو گئے زید قائم نہیں ہے اور دوسرے قضیہ کے معنی ہوں گے زید نہیں ہے قائم ہے۔ جس طرح  
سالبۃ بسیطہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اسی طرح موجبہ سالبۃ المحمول بھی وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا  
لہذا جہاں رفع تصادق کی صورت صادق آئے گی وہاں تفارق کی صورت بھی صادق آئے گی چنانچہ مفہومات شاملہ  
کے نقائص میں تفارق کے لئے موجبہ سالبۃ المحمول کی شکل اس طرح ہوگی "الاشیء ہو لیس ہو بلا ممکن۔" اور رفع  
تصادق کی شکل اس طرح ہوگی "بعض الاشیء لیس ہو بلا ممکن" یہ دونوں قضیہ اس جز میں مشترک ہیں کہ وجود موضوع  
کا تقاضا نہیں کرتے، اس لیے کہنا کہ سلب تصادق اور تفارق میں تلازم نہیں ہے یا مفہومات شاملہ میں تفارق کی

دیل نہیں چل سکتی صحیح نہیں ہے، ماننے اس جواب پر تنقید یہ کہ ہے کہ تفسیر سالبۃ المحمول کا جواب بھی ناقص ہے کیونکہ یہ جواب وہاں چل سکے گا جہاں مفہومات شاملہ وجودی ہوں اور ان کے نقائص عدمی اور سلبی ہوں لیکن جہاں عین سلبی ہوں اور نقائص وجودی ہوں وہاں سالبۃ المحمول تفسیر نہیں سکے گا جیسے لا شریک باری کا اجتماع نقیضین کو معین ماننے ہوئے ان کی نقیضوں کے درمیان جب نسبت بیان کریں گے تو کہیں گے کل شریک الباری اجتماع نقیضین ظاہر ہے کہ یہاں سالبۃ المحمول نہیں بن سکتا۔

ماننے نے شک کا جواب یہ دیا ہے کہ تساوی بین التقیضین کے دعوے سے مفہومات شاملہ کے نقائص مستثنیٰ ہیں ان کے درمیان ہم تساوی کا دعویٰ نہیں کرتے لہذا مفہومات شاملہ کی مثالوں سے ہمارے دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

وَنَقِیْضُ الْأَعْتِدَةِ وَالْأَخْصِ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مَلْزُومٌ  
إِنْتِفَاءً الْحَاصِّ وَلَا عَكْسَ تَحْقِیْقًا لِمَعْنَى الْعَمُومِ

ترجمہ اور اعم و اخص مطلق کی نقیض برعکس ہے اس لئے کہ انتفاء عام کو انتفاء خاص لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے تاکہ عموم کے معنی تحقق ہو سکیں۔

تشریح جن دو کیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن نقیضین کی نسبت میں عکس عینین ہوگا یعنی جو کلی عینین میں عام ہے وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی اور جو کلی عینین میں خاص ہے وہ نقیضین میں عام ہو جائے گی۔ پس انسان و حیوان کی نقیضین لا انسان و لا حیوان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن لا انسان عام مطلق ہے اور لا حیوان خاص مطلق ہے یعنی لا انسان، لا حیوان کے تمام افراد پر صادق آئیگا اور لا حیوان لا انسان کے تمام افراد پر نہیں صادق آئے گا۔

اس کی دلیل کہ نقیضین میں عکس عینین ہو جائیگا یہ ہے کہ اعم کی نفی ملزوم ہے اور اخص کی نفی لازم ہے اور لازم عام ہوتا ہے اور ملزوم خاص ہوتا ہے اس لئے نقیضین اخص عام ہوگی اور نقیضین اعم خاص ہوگی۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہے یعنی انتفاء خاص ملزوم اور انتفاء عام لازم نہیں ہے اس لئے کہ اگر انتفاء خاص ملزوم ہوا اور انتفاء عام لازم ہوا تو جب خاص منفی ہوگا عام بھی منفی ہوگا لہذا عام خاص کے بغیر نہیں پایا جاسکے گا حالانکہ عموم کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ عام خاص کے بغیر ہی پایا جائے۔ پس اگر انتفاء العام ملزوم لا انتفاء الخاص کے برعکس ہوا تو عموم کے معنی کا تحقق نہ ہو سکے گا۔

وَشَيْكَ بِأَنَّ لَا اجْتِمَاعَ النَّقِیْضِیْنَ اَعْمَرُ مِنَ الْاِنْسَانِ مَعَ اَنَّ بَیْنَ  
نَقِیْضَیْهِمَا تَبَایُنًا وَاَيْضًا اَلْمُمْكِنُ الْعَامُّ مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ فَكُلُّ  
لَا مُمَكِّنٍ عَامٍّ لَا مُمَكِّنٍ خَاصٍّ وَكُلُّ لَا مُمَكِّنٍ خَاصٍّ اِمَّا وَاجِبٌ اَوْ مُمْتَنِعٌ  
وَكَلاَهُمَا مُمَكِّنٌ عَامٌّ فَكُلُّ لَا مُمَكِّنٍ عَامٍّ مُمَكِّنٌ عَامٌّ

ترجمہ :- اور شک وارد کیا گیا ہے اس طور کہ لا اجتماع نقیضین اعم از انسان سے اس کے باوجود ان دونوں کی  
نقیضیت ہر تباہی و ایضاً امکانی عام ممکن خاص سے عام ہے پس ہر لا ممکن عام لا ممکن خاص  
ہے اور ہر لا ممکن خاص یا واجب ہے یا ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام ہیں۔ لہذا ہر لا ممکن عام ممکن عام ہے  
اور جواب وہی ہے جو گذر چکا یعنی تخصیص

تشریح :- اعم و اخص مطلق کی نقیضین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن عکس عینیں کیساتھ  
اس دعویٰ پر دو طرح سے اعتراض کیا گیا ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ بعض مثالوں میں عینیں اعم  
اخص مطلق ہیں لیکن نقیضین میں تباہی ہے جیسے لا اجتماع نقیضین اور انسان۔ یہاں لا اجتماع نقیضین اعم مطلق  
ہے اور انسان اخص مطلق ہے، انسان کے تمام افراد پر لا اجتماع نقیضین صادق آتا ہے لیکن لا اجتماع نقیضین  
کے بہت سے افراد پر انسان صادق نہیں آتا مثلاً فرس لا اجتماع نقیضین ہے مگر انسان نہیں ہے اب ان  
دونوں کی نقیضوں کو لیمے۔ لا اجتماع نقیضین کی نقیض ہوئی اجتماع نقیضین، اور انسان کی نقیض ہوئی لا انسان  
ان دونوں کے درمیان تباہی ہے۔ کیونکہ اجتماع نقیضین کے کسی فرد پر بھی انسان صادق نہیں آتا اور صادق  
کیوں کر آئے جبکہ اجتماع نقیضین کا کوئی بھی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر اعم و اخص مطلق کی نقیضوں کے درمیان یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو بعض مثالوں  
میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے مثلاً ممکن عام اعم مطلق ہے اور ممکن خاص اخص مطلق ہے جب ان کی نقیض  
نکالی جائے گی تو بقاعدہ عکس عینیں لا ممکن عام خاص مطلق ہوگا اور لا ممکن خاص اعم مطلق ہوگا لہذا لا ممکن خاص  
لا ممکن عام کے ہر فرد پر صادق آئے گا اور یہ کہنا صحیح ہوگا کل لا ممکن عام لا ممکن خاص۔ اور صورت یہ ہے کہ  
لا ممکن خاص کے دو فرد ہیں واجب اور ممتنع کیونکہ لا ممکن خاص کے معنی ہیں جسمیں دونوں جانبوں سے سلب ضرورت  
نہ ہو بلکہ صرف ایک جانب سے ہو تو وجہ میں سلب ضرورت عدم کی جانب سے ہے یعنی اس کا عدم ضروری  
نہیں بلکہ محال ہے لہذا وہ لا ممکن خاص ہوا، اسی طرح ممتنع میں سلب ضرورت وجود کی جانب سے ہے یعنی  
اس کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ محال ہے لہذا وہ بھی لا ممکن خاص ہوا، اور حسن اتفاق کہ یہ دونوں چیزیں  
ممکن عام بھی ہیں، کیونکہ ان میں سلب ضرورت ایک جانب سے ہے۔ لہذا اس طرح یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل لا ممکن



خاص انا واجب اور مستثنیٰ۔ اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کل واجب اور مستثنیٰ ممکن عام۔ اب مذکورہ بالا وضاحت کی روشنی میں شکل یوں بنتی ہے کل لاممکن عام لاممکن خاص۔ وکل لاممکن خاص امسا واجب اور مستثنیٰ۔ نتیجہ نکلا۔ کل لاممکن عام امسا واجب اور مستثنیٰ۔ اس نتیجہ کو مغربی بنا دیا جائے اور اس کے ساتھ یہ کبریٰ شامل کیا جائے۔ کل واجب اور مستثنیٰ ممکن عام۔ نتیجہ نکلا۔ کل لاممکن عام ممکن عام۔ جو اجتماع نقیضین ہے۔

الغرض اعم و اخص مطلق کی نقیضین میں عموم و خصوص مطلق یکساں عینین کا دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض نقائص میں تباہی کی نسبت ہے اور بعض میں اس دعوے کی وجہ سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ اس شک کا جواب یہی ہے کہ دعوے میں تخصیص کی جائے اور کہا جائے کہ ہمارا دعویٰ نقیضین کے بارے میں عموم و خصوص مطلق کا ہے بشرطیکہ وہ نقیضین مفعولات شاملہ کی نقیضین نہ ہوں اگر مفعولات شاملہ کی نقیضین ہیں تو وہ ہمارے دعوے سے مستثنیٰ ہیں۔

وَبَيْنَ نَقِیْضِی الْأَعْمَرِ وَالْأَخْصِ مِنْ وَجْهِ تَبَايُنٍ جُزْئِيٍّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ وَهُوَ التَّفَارُقُ فِي الْجُمْلَةِ لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تَفَارُقًا فَحِثْ يَصْدُقُ عَيْنٌ أَحَدُهُمَا يَصْدُقُ لِنَقِیْضِ الْآخَرِ وَهُوَ قَدْ يَصْدُقُ فِي ضَمَنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ كَالْحَجَرِ وَاللَّاحِيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَاللَّانَاطِقِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ كَالْإِبْطِ وَالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ وَهُمَا مَوَالٌ وَجَوَابٌ عَلَى طَبَقِ مَا مَرَّ

ترجمہ ۱- اور اعم و اخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباہی جزئی ہے جیسا کہ متباہیان کی نقیضوں کے درمیان اور تباہی جزئی تفارق فی الجملہ کا نام ہے اس لئے کہ عینین کے درمیان تفارق ہے پس جب دو کیوں میں سے ایک کا عین صادق آئیگا تو دوسری کی نقیض صادق آئے گی اور تباہی جزئی کبھی تحقق ہوتی ہے تباہی کلی کے ضمن میں جیسے لاجر اور لاجیوان اور انسان اور لانا طاق اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے جیسے ابيض اور انسان اور حجر اور حیوان اور یہاں بھی اسی انداز پر سوال و جواب ہے جو گذر چکا۔

تشریح ۱- یہ اعم و اخص من وجہ اور متباہیہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ جن دو کیوں کے عینین کے درمیان اعم و اخص من وجہ یا تباہی کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباہی جزئی ہے۔ یعنی کبھی ان نقیضوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور کبھی تباہی کلی کی نسبت ہوگی

تباہ جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ عموم و خصوص من وجہ اور تباہ کلی کی مختصر تعبیر ہے کیونکہ تباہ جزئی کے معنی تفارق فی الجملہ کے ہیں۔ تفارق فی الجملہ کے معنی ہیں ایک کلی کا بغیر دوسری کلی کے پایا جانا۔ اگر ایک کلی دوسری کلی کے بغیر تمام مثالوں میں پائی جاتی ہے تو یہ تباہ کلی ہے اور چونکہ اعم و اخص من وجہ اور متباہین کے عین کے درمیان تفارق ہے یعنی احد العینین کے صادق آنے کے وقت نقیض آخر صادق آتی ہے اس لئے نقیضین میں تباہ جزئی کا تحقق ہونا لازمی امر ہے۔

پہلے آپ ایسی دو مثالیں لیجئے جن کے عینین میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور نقیضین میں یا عموم و خصوص من وجہ ہے یا تباہ کلی ہے۔ پھر دو مثالیں ایسی سامنے رکھیے جن کے عینین میں تباہ کلی ہے اور نقیضین میں یا تباہ کلی ہے یا عموم و خصوص من وجہ ہے۔

ابيض اور انسان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق آتا ہے بعض پر صادق نہیں آتا۔ ان کی نقیضین لا ابيض اور لا انسان کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے چنانچہ بھینس پر لا ابيض اور لا انسان دونوں صادق آتے ہیں اور حبشی کے اوپر لا ابيض صادق آتا ہے لا انسان صادق نہیں آتا اور دودھ پر لا انسان صادق آتا ہے لا ابيض صادق نہیں آتا۔ لا حجر و لا حیوان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان کا مادۂ اجتماع شجر ہے اور مادۂ افتراق حجر اور حیوان ہے۔ ان کی نقیضین حجر اور حیوان ہیں ان دونوں میں تباہ کلی ہے۔ اب متباہین کو لیجئے انسان اور لا ناطق کے درمیان تباہ کلی ہے ان کی نقیضین لا انسان اور ناطق کے درمیان بھی تباہ کلی ہے۔ حجر اور حیوان کے درمیان تباہ کلی ہے لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حجر و لا حیوان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے۔

ماتن فرماتے ہیں کہ جب طرکی سابقہ نسبتوں پر اعتراض ہوا تھا یہاں بھی ہو سکتا ہے خلا لا شئ اور لا ممکن کے درمیان تباہ کلی یعنی ان میں کوئی دوسرے پر صادق نہیں آتا اور صادق کیوں کر آسکتا ہے صادق آنے کے لئے افراد کا موجود ہونا ضروری ہے ان میں کسی کے افراد موجود ہی نہیں ہیں۔ بہر حال ان دونوں میں تباہ کلی ہے لیکن ان کی نقیضوں شئ اور ممکن کے درمیان تباہ کلی نہیں بلکہ تساوی ہے۔ اس کا جواب دی ہے کہ ہمارے دعوے سے مفہومات خارجہ کے نقائص مستثنیٰ ہیں۔

ثُمَّ الْكُلِّيُّ اِمَّا عَيْنُ حَقِيقَةٍ الْاَفْرَادِ اَوْ دَاخِلٌ فِيْهَا تَمَامُ الشَّرَكِ  
بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْءٍ آخَرَ اَوْ لَا وَيَقَالُ لَهَا ذَاتِيَّاتٌ وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ  
بِمَعْنَى الدَّاخِلِ اَوْ خَارِجٍ يَخْتَصُّ بِحَقِيقَةٍ اَوْ لَا وَيَقَالُ لَهَا عَرَضِيَّاتٌ

**ترجمہ ۱۔** پھر کئی اپنے افراد کی یا نوعین حقیقت ہے یا افراد میں داخل ہے اور ان کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اور ان سب کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور بسا اوقات ذاتی کا لفظ داخل کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یا خارج ہے اور ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں۔  
**تشریح ۱۔** یہ کئی کے اقسام کا بیان ہے کئی کی پانچ قسمیں ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض۔  
 نوع وہ کئی ہے جو اپنے افراد کی عین حقیقت ہو یعنی کئی اور افراد کی حقیقت ایک ہو، جیسے انسان کہ اس کی حقیقت حیوان نامی ہے اور بعینہ ہی حقیقت اس کے افراد دید، عمود، بکر وغیرہ کی بھی ہے۔ جنس وہ کئی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہو اور اس کے تحت جتنی اولاد ہو ان کے تمام مشارکات کا مصدر ہو یعنی جتنی چیزیں تمام انواع میں مشترک ہیں ان سب کو جامع ہو جیسے حیوان کہ یہ انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ میں جتنی چیزیں مشترک ہیں یعنی حساس، متحرک، بالارادہ، نامی وغیرہ ان سب کو جامع ہے۔  
 فصل وہ کئی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو یعنی تمام مشارکات کو جامع نہ ہو جیسے ناطق یا حساس وغیرہ۔

ان تینوں کلیوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔

کبھی ذاتی کا لفظ جزو حقیقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لحاظ سے نوع ذاتیات کی فہرست میں نہیں آتی خاصہ وہ کئی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور کسی ایک نوع کے افراد کے ساتھ مخصوص ہو کر انہیں میں پائی جاتی ہو دوسرے افراد میں نہ پائی جاتی ہو جیسے ضاحک، کاتب وغیرہ کہ افراد کی ساتھ خاص ہے۔ عرض عام وہ کئی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک نوع کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ دیگر نوع کے افراد میں بھی پائی جاتی ہو جیسے ماشی وغیرہ۔ ان دو کلیوں کو عرضیات کہا جاتا ہے۔ اور جمع کا صیغہ رو کے لئے استعمال کرنا کہ فوق الواجد جمع کے قاعہ سے ہے۔

وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيقَةٌ قَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ  
 طَبِيعَةُ الْعَرَضِ لَا بِشَرِطِ شَيْءٍ عَرَضِيٍّ وَبَشَرِطِ الشَّيْءِ الْمَحَلِّ وَبَشَرِطِ لَا شَيْءٍ الْعَرَضِ  
 الْمَقَابِلِ لِلْجَوْهَرِ وَلِذَا هَلَكَ الْبَشَرُ أَرْبَعٌ وَالْمَاءُ ذَرَاْعٌ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ أَنَّ  
 الْمَشْتَقَّ لَا يَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ وَلَا عَلَى الْمَوْصُوفِ لِأَعَامًا وَلَا خَاصًّا بَلْ  
 مَعْنَاهُ هُوَ الْقَدَمُ النَّارِعُ وَحْدَهُ هَذَا هُوَ الْمَحَلُّ وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ ابْنُ سِينَا  
 وَجُودُ الْأَعْرَاضِ فِي أَنْفُسِهَا هُوَ وَجُودُهَا لِمَحَالِّهَا

ترجمہ :- اور جبہ اس پر میں کہ عرض حقیقت کے اعتبار سے عرضی اور محمل کا مختار ہے۔ ایک بڑے فاضل نے کہا ہے کہ عرض کی ماہیت جب لا بشرط شئی ہو تو عرض ہے جو جو ہر کا مقابلہ ہے اور اسی وجہ سے النسوة أربع اور المائد ذراع صحیح ہے اور اسی وجہ سے ان کا کہنا ہے کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف عام پر اور نہ موصوف خاص پر بلکہ اس کے معنی صرف تعین وضعی کے ہیں۔ یہی مسلک حق ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو ابن سینا نے کہا ہے کہ اعراض کا وجود ذاتی وہاں ہے جہاں کے محمل کا وجود ہے۔

تشریح :- ماقبل میں عرضیات کا بیان ہے اس کی مناسبت سے عرضی اور محمل اور عرضی کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو نقل کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ عرضی اور محمل تینوں ذات کے اعتبار سے متحد اور ایک ہیں یا ان کی ذات میں تفارٹ ہے جمہور منطقہ کی رائے یہ ہے کہ تینوں کی ذات میں تغایر ہے اور بعض اناضل جن میں ابو الحسن کاشی اور محقق دوانی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ تینوں ذات کے لحاظ سے متحد ہیں ان میں فرق اعتباری ہے، ماتن نے بعض اناضل کی رائے کو حق قرار دیا ہے اور اس کی تائید میں شیخ کی ایک عبارت پیش کی ہے۔ جمہور کے نزدیک عرضی وہ ذات ہے جس کی جانب معنی وضعی یا معنی مصدری منسوب ہیں جیسے ضارب وہ ذات ہے جس کی جانب ضرب منسوب ہے۔

عرضی وہ معنی وضعی یا معنی مصدری جو کسی کی طرف منسوب ہوں جیسے ضرب

محمل وہ ذات جس کے ساتھ عرض قائم ہو جیسے ذات انسان یا ذات جدار۔ ان تعریفات سے واضح ہو گیا کہ عرضی عین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی ذات اور وصف اور نسبت وصف الی الذات۔ اور عرض صرف ایک شے یعنی وصف کا نام ہے۔ اسی طرح محمل صرف ذات کا نام ہے۔

پس عرضی کل ہوا اور عرض و محمل اس کے جزو ہوئے اور کل اور جزو میں تغایر ہے اس لئے عرضی اور عرض محمل میں تغایر ہے۔

اسی طرح عرض قائم بالغیر ہے اور محمل قائم بالذات ہے لہذا ان دونوں میں بھی تغار واضح ہو گیا پس تینوں چیزیں باہم متغایر ہیں۔

بعض اناضل کہتے ہیں کہ تینوں چیزیں ایک ہیں ان میں فرق صرف اعتباری ہے مثلاً ضارب عرضی بھی ہے عرض بھی ہے اور محمل بھی ہے ان میں فرق صرف مراتب ثلاثہ کی وجہ سے ہے۔

ضارب جب بشرط ضما کے درجہ میں ہو تو محمل ہے۔ بشرط شئی کے معنی یہ ہیں کہ ضارب میں کسی شے کے ساتھ مقترن ہونے کی شرط ملحوظ ہو جیسے رجل کے ساتھ اقتران ملحوظ ہو یا مثلاً اسود میں اقتران بالثوب کی شرط ملحوظ ہو تو ضارب اور اسود محمل ہونگے۔ مرتبہ بشرط شئی کو مناطع مرتبہ اتحاد اور مرتبہ خلط

کہتے ہیں اور ضارب یا اسوڈ جب بشرط لاشی کے درجہ میں ہو تو عرض ہے۔ بشرط لاشی کے معنی یہ ہیں کہ ضارب میں یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی شے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ مرتبہ بشرط لاشی کو مناطہ مرتبہ تخرید کہتے ہیں واضح رہے کہ یہی وہ عرض ہے جو جوہر کا مقابل ہے اور جس کے معنی لا یقوم بذاتہ کے ہیں۔

اور ضارب جب لا بشرط شے کے درجہ میں ہو تو عرضی ہے۔ لا بشرط شے کے معنی ہیں ضارب میں نہ یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی شے کے ساتھ مقترن ہے اور نہ یہ شرط ملحوظ ہو کہ وہ کسی کے ساتھ مقترن نہیں ہے۔ مرتبہ لا بشرط خفی کو مناطہ مرتبہ اطلاق اور مرتبہ اسہام کہتے ہیں۔

العرض ایک ہی ذات ہے جو محل بھی ہے عرض بھی ہے اور عرضی بھی ہے ان میں فرق صرف اعتباری ہے۔ بعض افاضل نے اپنی دلیل میں النسوة اربع (عورتیں چار ہیں) اور الماء ذراع (پانی ہاتھ بھر) کو پیش کیا ہے ان مثالوں میں النسوة محل ہے اور اربع کم منفصل ہے جو عرض ہے اور اس کا محل محل پر ہو رہا ہے اسی طرح الماء محل ہے اور ذراع کم متصل ہے جو عرض ہے اور اس کا محل محل پر ہو رہا ہے یہ محبت محل اس کی دلیل ہے کہ ان میں اتحاد ہے اور جب بشرط شے اور بشرط لاشی میں اتحاد ثابت ہو گیا تو لا بشرط شے جو ایک مطلق چیز ہے اس میں بدرجہ اولیٰ اتحاد ثابت ہو گا۔ یہیں سے افاضل نے مشتق کے بارے میں یہ رائے قائم کی ہے کہ وہ عرضی ہے جو لا بشرط شے کے درجہ میں ہے اس کی دلالت صرف معنی وضعی پر ہے نہ کہ کسی ذات عام پر دلالت کرتا ہے اور نہ ذات خاص پر اور نہ نسبت پر مانتے فرماتے ہیں کہ بعض افاضل کا مذہب برحق ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن سینا نے کہا ہے کہ اعراض کا وجود ذاتی وہی ہے جو ان کے محل کا وجود ہے ظاہر ہے کہ دونوں کا وجود اسی وقت متحد ہو سکتا ہے جب ان کی ذات میں اتحاد ہو۔

فَالْكَلِيَّاتُ خَمْسٌ الْأَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ كُلُّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُتَغَلِّفِينَ  
بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَإِنْ كَانَ جَوَابًا عَنْ الْمَاهِيَةِ وَجَمِيعِ الْمَشَارَكَاتِ  
فَقَرِيبٌ وَالْأَقْبَعُ

ترجمہ ۱۔ پس کلیات پانچ ہیں اول جنس اور وہ ایسی کٹی ہے جو کثیرین متغلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں معمول ہو، پس اگر ماہیت اور اس کے تمام مشارکات کے جواب میں ایک ہی جنس آئے تو قریب ہے ورنہ وہ بعید ہے۔  
تشریح :- اقسام خمسہ کی دلیل صغر کے بعد ہر ایک کی الگ الگ تعریف کی گئی ہے، یہاں سے

انہی تعریفوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ فالکلیات کی فارشرط محذوف پر مرتب ہے، پوری عبارت اس طرح ہے  
 اذا علمت دلیل المخصوص فاعلم ان الکلیات خمس اقسام خمسہ میں پہلی قسم جنس ہے، یہ ایک یونانی لفظ ہے  
 یونان میں معنی نسبت کے لئے جنس کا لفظ بولا جاتا تھا جس میں مختلف افراد شریک ہو سکیں مثلاً صدیقیت،  
 فاروقیت میں مختلف افراد جو صدیقی یا فاروقی خاندان کے ہیں شریک ہیں

منطق کی اصطلاح میں جنس وہ کلی ہے جو ناموں کے جواب میں بہت سے مختلف الحقیقہ افراد پر محمول ہو، جیسے سوال  
 کیا جائے الانسان ماہو، البقر ماہو، الغنم ماہو جواب ہوگا، حیوان  
 جنس کی تعریف میں مختلفین بالحقائق فعل اول ہے جس سے نوع، فصل قریب اور خاصہ نکل گئے کیونکہ  
 ان کے افراد مختلف الحقیقہ نہیں ہوتے۔ فی جواب ماہو فصل ثانی ہے اس سے عرض عام اور فصل بعید نکل گئے  
 کیونکہ فصل بعید ماہو کے جواب میں نہیں آتی بلکہ اُنکی شئی ہونی ذات کے جواب میں آتی ہے اور عرض عام نہ ماہو کے  
 جواب میں آتا ہے نہ اُنکی شئی ہونی ذات کے جواب میں۔  
 جنس کا دو قسم ہیں۔ قریب، بعید۔

جنس قریب وہ کلی ہے کہ جب ایک ماہیت کے کسی ایک شریک جنس کو لیکر ماہو سے سوال کریں اور جواب  
 میں ایک جنس آئے پھر اسی ماہیت کے دیگر تمام شرکاء جنس کو لئے کر سوال کریں اور جواب میں وہی جنس آئے  
 تو مکرر جواب میں آنے والی جنس ماہیت کے لئے جنس قریب ہے جیسے انسان ایک ماہیت ہے اور حیوان  
 ایک جنس ہے اس جنس میں انسان کے بہت سے شرکاء ہیں مثلاً گائے، بکری، اونٹ وغیرہ آپ نے  
 انسان کے ساتھ گائے کو لیکر سوال کیا "الانسان والبقر ماہو؟" جواب آیا ہے حیوان۔ پھر آپ نے دیگر تمام افراد  
 کو لیکر سوال کیا "الانسان والبقر والابل والغنم ماہو؟" جواب آیا ہے حیوان۔ یہاں دونوں صورتوں  
 میں جواب ایک ہی ہے لہذا کہا جائے گا کہ حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے۔

جنس بعید یہ ہے کہ ایک ماہیت کے بعض شرکاء جنس کو لیکر سوال کریں تو کچھ جواب آئے اور تمام شرکاء  
 کو لیکر سوال کریں تو دوسرا جواب آئے جیسے جسم نامی ایک جنس ہے۔ انسان ایک ماہیت ہے۔ البقر،  
 الغنم، الابل، الشجر جسم نامی ہونے میں انسان کے شریک ہیں لیکن جب انسان کے ساتھ البقر کو لیکر  
 سوال کرتے ہیں کہ الانسان والبقر ماہو؟ جواب آتا ہے حیوان۔ اور جب اس کے ساتھ تمام شرکاء کو لیکر  
 پوچھتے ہیں "الانسان والبقر والغنم والشجر ماہو؟" جواب آتا ہے جسم نامی یہاں جنس جواب میں مکرر  
 نہیں آئی اس لئے جسم نامی کو کہا جائیگا کہ یہ انسان کے لئے جنس بعید ہے۔

بعض اہل منطق کہتے ہیں جو بلا واسطہ جواب میں آئے وہ جنس قریب ہے اور جو بلا واسطہ  
 جواب میں آئے جنس بعید ہے۔

وَهُمَّنَا مَبَاحُثُ الْأَوَّلِ أَنَّ مَا هُوَ سَوَالٌ عَنْ تَبَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَةِ فَلَا  
اِقْتَصَرِيهِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فَيَجَابُ بِالنَّوْعِ أَوِ الْإِحْدَاثِ تَامٍ وَعَنْ تَبَامِ الْمَاهِيَةِ  
الْمُشْتَرَكَةِ أَنْ جَمْعُ بَيْنِ أُمُورٍ فَيَجَابُ بِالنَّوْعِ إِنْ كَانَتْ مُتَّفَقَةً الْحَقِيقَةُ وَبِالْجِنْسِ  
إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَتَهَا وَمِنْ هَهُنَا يُقْتَرَحُ عَدَمُ امْكَانِ جَنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ  
لِالْمَاهِيَةِ وَاحِدَةٍ

ترجمہ :- اور اس مقام پر کچھ بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ ماہو سے سوال پوری ماہیت مخصوصہ کے  
بارے میں ہوتا ہے۔ لہذا اگر سوال میں ایک ہی امر ذکر کیا جائے تو جواب میں نوع یا حد تَام آئے گی اور اگر  
سوال میں چند امور جمع ہیں تو مقصود سوال وہ ماہیت ہوگی جو ان چند امور میں تمام مشترک ہو۔ اب  
دیکھا جائے گا کہ وہ چند امور متفقہ الحقیقہ ہیں یا مختلف الحقیقہ ہیں اگر متفق الحقیقہ ہیں تو جواب میں نوع  
آئے گی اور اگر مختلف الحقیقہ ہیں تو جواب میں جنس آئے گی اور یہیں سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک  
ماہیت کے لئے دو جنسیں ایک ہی درجہ کی ناممکن ہیں۔

تشریح :- ہُنَا کا مَثَلُ الیہ جنس اور اقسام جنس ہے۔ مباحث سے مراد تحقیقات و جوابات ہیں  
یعنی جنس اور اس کی قسموں کی بابت کچھ تو تحقیقات ہیں جو معلومات کے لئے پیش کیا جائیں گی  
اور کچھ اعتراضات ہیں جن کے جوابات دئے جائیں گے۔ پہلی بحث کا تعلق تحقیق و تفتیش سے ہے جس کا حاصل ماہو  
کی حقیقت سے متعارف کرانا ہے ناہُوَ ایک مطلب یعنی طلبِ مجهول کا آلہ ہے اس کے ذریعہ نامعلوم شئی کو  
معلوم کیا جاتا ہے۔

ماہو سے دو چیزوں کی بابت سوال کرنا مقصود ہوتا ہے ایل کسی شئی کی ماہیت مخصوصہ کے بارے میں۔ دوم کسی  
شئی کی ماہیت مشترکہ کے بارے میں۔ اگر سوال میں ایک امر مذکور ہے تو مقصود سوال وہ ماہیت ہوگی جو ان  
تمام امور میں مشترک ہے۔ متعینہ طرز پر یوں سمجھیے کہ ماہو کے جواب میں تین چیزیں آتی ہیں اول نوع، دوم حد تَام  
سوم جنس اگر سوال میں ایک امر جزئی ہے یا چند متفق الحقائق امور جس نہ میں تو جواب میں نوع آئے گی  
جیسے پوچھا جائے "زید ماہو؟" جواب ہوگا "الانسان"۔ یا پوچھا جائے "زید و بکر موخالد؟" ماہو؟ جواب ہوگا  
"انسان"۔ اور اگر سوال میں ایک امر کلی ہے تو جواب میں حد تَام آئے گی جیسے پوچھا جائے "الانسان ماہو؟"  
جواب ہوگا "جوان ناطق"۔ اور اگر سوال میں چند امور جس نہ یا کلیہ ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہیں تو جواب  
میں جنس آئے گی مثلاً پوچھا جائے "الانسان والفرس والحصار ماہی؟" جواب ہوگا "حیوان" کیونکہ انسان کی

حقیقت حیوان ناطق اور فز کی حقیقت حیوان مہا ہل اور طارکی حقیقت حیوان ناہق ہے۔  
ومن ھمنا یقتصر الخ ھمنا کا مٹا رالیہ جنس کا تمام مشترک ہونا ہے ماقن سابقہ عبارت سے ایک مسئلہ کا استنباط  
کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب جنس تمام مشترک ہوتی ہے اور اجزاء مشترک میں سے کوئی جز اس کی حقیقت سے خارج  
نہیں ہوتا تو اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک نوع یا ایک ماہیت کے لئے ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہیں ہو سکتیں ایک  
درجہ کی دو جنسوں کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دو جنسیں کہ جن میں باہم جنس و نوع ہونے کا تعلق نہ ہو بلکہ دونوں مستقل  
اور مفرد جنسیں ہوں اور دونوں میں تداخل نہ ہو۔

ہمارے علم میں اب تک جو اجناس ہیں ان میں جنس و نوع کا تعلق ہے جیسے جسم نامی جنس ہے اور حیوان اس کی  
نوع ہے اسی طرح جسم مطلق جنس ہے اور جسم نامی اس کی نوع ہے۔

ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ماہیت کی تقویم کے لئے ایک جنس کافی ہے یا ناکافی، اگر ناکافی  
ہے تو وہ جنس ہی نہیں ہے کیونکہ جنس وہ ہے جو تمام مشترک ہو اور تقویم ماہیت کے لئے جتنے اجزاء کی ضرورت  
ہے وہ سب اس میں موجود ہوں۔ اور اگر ایک جنس کافی ہے تو دوسری جنس سے استغناء ہوگا کیونکہ اس کی کوئی  
ضرورت نہ ہوگی پس استغناء شئی عن الذاترات لازم آئے گا اور یہ بھی ناجائز ہے الغرض جنس کے تمام  
مشترک ہونے سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ ایک ہی درجہ کی دو جنسیں نہیں ہو سکتیں ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مختلف  
درجات کی کئی جنسیں ہوں جیسے انسان کے لئے جسم نامی جنس بیدہ یک مرتبہ ہے اور جسم مطلق جنس دوسری مرتبہ ہے

الثانی وجود الجنس هو وجود النوع ذهنا وخارجا فهو محمولٌ علیہ فیہما  
ومنتأذ إلک ان الجنس لیس لہ تحقُّلٌ قبل النوع وان کانت القبلیة لا  
بالزمان فإنَّ اللّونَ مثلاً إذا خطرناہ بالبال فلا یقنع القلب بتحصُّلِ  
شئٍ مُتَقَرِّرٍ بالفعل بل یطلبُ فی معنی اللّونِ زیادۃً حتّٰی یَتَقَرَّرَ بالفعل  
وأما طَبِیعَةُ النّوعِ فلیسَ یُطلبُ فیہا تحقُّلٌ معناہا بل تحصُّلُ الاشارة

ترجمہ ۱۔ دوسری بحث یہ ہے کہ جنس کا وجود ذہنی و خارجی بعینہ نوع کا وجود ذہنی و خارجی ہے لہذا جنس نوع  
کے اوپر ذہن اور خارج دونوں میں محمول ہوگی۔ اور اس کا باعث یہ ہے کہ جنس کو نوع سے قبل کوئی  
تحصّل نہیں ہے چاہے وہ بتلیت ذاتی کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ مثال کے طور پر جب ہم لون کا دل میں تصور کرتے  
ہیں تو دل کو یہ قرار نہیں ہوتا کہ کوئی ثابت شدہ نفس لامری شیء حاصل ہوئی ہے بلکہ دل مسلسل اس طلب میں رہتا ہے



کہ لون کے مفہوم میں اضافہ ہوا اور یہ طلب اس وقت تک رہتی ہے جب تک لون نفس لامر میں ثابت نہیں ہوا تھا اور رہ گئی نوع تو اس میں مطلوب اس کی ماہیت کا تقرر نہیں ہوتا بلکہ مقصود اضافہ کا تقرر ہوتا ہے۔

**تشریح :-** یہ بحث بھی تحقیقی ہے، تحقیق کا مقصد جنس اور نوع کے وجود اور ان کے تقدم و تاخر کو واضح کرنا ہے حاصل تحقیق یہ ہے کہ جنس جزو ہے اور نوع کل یعنی نوع جنس اور فصل سے مرکب ہو کر تیار ہوتی ہے اور جزو مقدم ہوتا ہے اور کل مؤخر ہوتا ہے اس اصول کے پیش نظر کسی کو یہ گمان نہ ہونا چاہیے کہ جنس کا وجود مقدم ہے اور نوع کا وجود مؤخر ہے بلکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ جنس اور نوع کا وجود ایک ہے۔ جنس نہ وجود ذہنی کے اعتبار سے مقدم ہے اور نہ وجود خارجی کے اعتبار سے اسکو مزید تنقیح کے ساتھ یوں سمجھئے کہ جنس کے دو وجود ہیں ایک وجود اہیائی عقلی دوم وجود تحصیل و واقعی جنس اپنے وجود اہیائی عقلی کے اعتبار سے نوع پر تقدم ذاتی رکھتی ہے لیکن وجود تحصیل و واقعی جس کی بدولت کوئی فنی حال ہو جاتی ہے اور نفس اس کے وجود پر مطمئن ہو جاتا ہے اس کے اعتبار سے جنس اور نوع دونوں ایک چیز ہیں۔ تحصیل کے اعتبار سے جنس نہ تقدم ذاتی رکھتی ہے اور نہ تقدم زمانی کیونکہ نوع سے پہلے جنس کو کوئی تحصیل یا تقرر حاصل ہی نہیں ہوتا یعنی جنس کے ساتھ جب تک فصل کا انضمام نہ ہو جنس ایک امر مبہم رہتی ہے جس پر نفس کو اطمینان کے بجائے اضطراب اور تردد درپا ہے جیسے لون بمعنی رنگ ایک امر مبہم ہے جب اس کا تصور کیا جائے تو جب تک کوئی فصل مثلاً اسود و ابیض وغیرہ اس کے ساتھ ضم نہ ہو قلب مضطرب رہے گا اور جیسے ہی فصل کا انضمام ہوتا ہے تو جنس نوع بن جاتی ہے۔

شبه پیدا ہوتا ہے کہ ابہام تو نوع میں بھی ہوتا ہے جب تک اس کا تشخص نہ ہو جائے قلب مضطرب رہتا ہے مثلاً جب انسان کا تصور کیا جاتا ہے تو جب تک اس کا تشخص نہ ہو جائے کہ وہ زیر ہے یا بحر ہے اس وقت تک قلب کو تسکین نہیں پس جنس اور نوع کے ابہام میں فرق کیا ہے ؟

ماتن نے ذاکا طبیۃ النوع سے اس کا جواب دیا ہے جواب یہ ہے کہ جنس میں اتنا گہرا ابہام ہے کہ ماہیت اور حقیقت ہی معلوم نہیں ہو پاتی اس لئے اس کے تصور کے بعد حقیقت کو دریافت کرنے کی طلب پیدا ہوتی ہے اس کے برخلاف نوع کہ اس میں تشخص صرف اس لئے مطلوب ہوتا ہے کہ وہ ذاکا مثلاً ابیض بن سکے۔

الثالث ما الفرق بین الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلاً انه جنس لاد انسان فهو محمول وانہ مادة له فهو مستحیل الحمل علیہ فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزیادة مادة والماخوذ بشرط الاخذ بشرط عدم الزیادة نوع والماخوذ لا بشرط شیء بل کیف کان ولومح الف معنی مقوم داخل فی جملة تحصیل

معناه جنس فہو مجہول بعد لایدرسیٰ انہ علیٰ ائی صورتہ و محمول علیٰ کل  
مجتمع من مادۃ و صورتہ واحداۃ کانت اوالفنا

**ترجمہ** تیسری بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے اس لئے کہ مثال کے طور پر جسم کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کی جنس ہے اور انسان پر محمول ہوتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کا مادہ ہے لہذا انسان پر اس کا محصل محال ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جسم جو عدم زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے مادہ ہے اور جو زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے وہ نوع ہے اور جو بلا شرط ملحوظ ہے وہ جنس ہے چاہے وہ ہزاروں ایسے مقامات کے ساتھ ہو جو اس کے لئے مقوم ہیں اور اس کی حقیقت کے تحقق کی گہرست میں داخل ہیں لہذا یہ جسم جب تک اس حال میں ہے نامعلوم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کونسی صورت پر ہے اور وہ مادہ اور صورت کے ہر مجموعہ پر محمول ہو گا چاہے صورت ایک ہو چاہے ہزار ہوں۔

**تشریح** یہ تیسری بحث ہے اس کا تعلق سوال و جواب سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ جنس اور مادہ کے درمیان کیا فرق ہے؟ اور یہ سوال اس بناء پر کیا گیا کہ ایک شے کو جب جنس مان لیا جائے تو اس کو محمول بنانا جائز ہوتا ہے اور جب اس کو مادہ قرار دیدیا جائے تو اس کا محصل محال ہوتا ہے مثلاً جسم کو اگر یہ کہا جائے کہ یہ انسان کی جنس ہے تو انسان جسم کہنا جائز ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ انسان کا مادہ ہے تو انسان جسم کہنا ناجائز ہوگا۔ اس سے ذہن میں یہ کھٹک پیدا ہوتی کہ یہ دونوں چیزیں ایک نہیں ہیں اگر ایک ہوتیں تو دونوں کے لحاظ سے عمل جائز ہوتا یا دونوں کے لحاظ سے عمل ناجائز ہوتا پس لازم ہے کہ یہ سوال ابھر کر آیا کہ ان دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

مصنف فرماتے ہیں کہ جنس اور مادہ اور نوع میں فرق یہ ہے کہ مادہ اس ماہیت کا نام ہے جس میں عدم زیادت کی شرط ملحوظ ہو، اور نوع وہ ماہیت ہے جس میں زیادت کی شرط ملحوظ ہو اور جنس وہ ماہیت مطلقہ ہے جس میں کچھ بھی ملحوظ نہ ہو نہ زیادت کی شرط اور نہ عدم زیادت کی شرط، چاہے اس کے ساتھ زیادت یا فعل موجود ہو۔ مثلاً جسم ہی کو کیجئے اس میں اگر نوع کی زیادتی ملحوظ ہے یعنی جسم معنی جسم نامی ہے تو یہ نوع ہے اور جسم مطلق اس کی جنس ہے اور اگر جسم میں عدم نوع کی شرط ملحوظ ہے تو مادہ ہے اور جب جسم میں ہر طرح ابہام اور اطلاق ہو نہ اس میں نامی ملحوظ ہو اور نہ غیر نامی ملحوظ ہو تو یہ انسان کے لئے جنس ہوگا اور انسان پر اس کا محصل جائز ہوگا، واضح رہے کہ چاہے جسم ہزاروں مقومات کے ساتھ ہو لیکن لحاظ اور اعتبار میں کوئی مقوم نہ ہو تو جسم کی جنسیت پر کوئی اثر نہ پڑے گا اور جسم جنس ہونے کے دوران مجہول رہے گا۔

الحاصل ماہیت بشرط لاشیٰ مادہ ہے اور ماہیت بشرط لاشیٰ جنس ہے۔

وهذا اعاناً فيما ذاته مركب وما ذاته بسيط لكن في المركب تمصيل  
معنى الجنس عسيرٌ ودقيقٌ وفي البسيط تنقيح المادة متعسرٌ ومشكلٌ فانت  
ابهام المتعین وتعیین البہر امرٌ عظیمٌ وهذا هو الفرق بین الفصل والصورة  
ومن ههنا تسمیہ یقولون ان الجنس ما خوذ من المادة والفصل ما خوذ من الصورة

ترجمہ ۱۔ اور یہ اعتباری فرق شامل ہے اسکو بھی جس کی ذات مرکب ہے اور اس کو بھی جس کی ذات بسیط  
ہے، لیکن مرکب میں جس کے معنی کو اجاگر کرنا دشوار اور دقت نظر کا محتاج ہے اور بسیط میں  
مادہ کو منع کرنا دشوار اور مشکل ہے اسلئے کہ متین کو مبہم بنانا اور مبہم کو متین کرنا بڑا کام ہے اور یہی فرق فصل اور  
صورت کے درمیان بھی ہے اسی وجہ سے تم عقولوں کو سنو گے کہ وہ کہتے ہیں کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور  
فصل ماخوذ ہے صورت سے۔

تشریح ۱۔ ہذا کام اشاریہ فرق اعتباری ہے۔ مقصود بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں بحیثیت ذات اتحاد  
ہے فرق اعتباری ہے ایک ہی ماہیت لابلشرطی کے اعتبار سے جنس ہے اور وہی بشرط  
لاشی کے اعتبار سے مادہ ہے اور یہ فرق اپنا محدود دائرہ نہیں رکھتا بلکہ بسائط اور مرکبات دونوں جگہ جاری  
ہوتا ہے۔ بسائط کی جنس اور مادہ میں یعنی وہی فرق ہے جو مرکبات کی جنس اور مادہ میں فرق ہے۔ ہاں یہ مزور ہے  
کہ مرکب میں جنس کے مفہوم کو اجاگر کرنا اور اس کی حقیقت کو بے نقاب کرنا مشکل ہے اور بسیط میں مادہ کو منع  
کرنا مشکل ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں متین کو مبہم بنانا پڑتا ہے اور دوسری صورت میں مبہم کو متین کرنا پڑتا  
ہے اور یہ دونوں کام بہت مشکل ہیں۔

مرکب میں متین کو مبہم بنانا پڑتا ہے کیونکہ مرکب خارجی میں اجزاء خارجیہ کا ظہور ہوتا ہے اور مادہ بالفاظ  
دیگر بیوی اجزاء خارجیہ میں سے ہے اور جنس اجزاء ذہنیہ میں سے ہے۔

لہذا مرکب خارجی سے اس کے جزو خارجی کا استخراج واستنباط آسان ہے کیونکہ وہ جزو خارجی ظاہر و  
معین ہے لیکن اس مادہ کو جنس کے درجہ میں اسی وقت لائیں گے جب کہ اس کو لابلشرطی کے مرحلہ میں لے آئیں  
اور جب مادہ لابلشرطی کے درجہ میں آئیگا تو بالکل مبہم ہو جائیگا اور اسی ابہام کی بنا پر جنس ہر چیز پر محمول  
ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک متین شے کو مبہم بنانا مشکل کام ہے اسلئے مرکب میں جنس کے معنی کو نمایاں  
کرنا مشکل ہے۔ اور بسیط میں چونکہ اجزاء نہیں ہیں اسلئے وہاں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہ مادہ ہے اور یہ  
صورت ہے۔ ہاں بسیط میں جنس کی تیق آسان ہے یعنی یہ آسان ہے کہ اس میں ہم ایک متنی مبہم کو فرض کر لیں جو  
لابشرطی کے درجہ میں ہو اور ہر ایک چیز پر صادق آتا ہو۔ لیکن اس معنی کو مادہ بنانا اور اس مبہم کو متین

کرنا بہت مشکل ہے اس لئے بسط میں مادہ کی متغی بہت مشکل ہے۔

وهذا هو الفرق بين الفصل والصورۃ۔ یہ اُس فرق کا بیان ہے جو فصل اور صورت کے درمیان ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح جنس اور مادہ حقیقت میں ایک ہیں اور فرق ان میں محض اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت حقیقت میں ایک ہیں اور فرق اعتباری ہے مثلاً ماہیت ناطق لا بشرط شیء کے لحاظ سے فصل ہے اور بشرط شیء یعنی ناطق بشرط حیوان کے لحاظ سے صورت ہے۔

واضح رہے کہ اس بحث سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ پہلی یہ کہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ لازم و ملزوم ہیں دوسری یہ کہ اجزاء خارجیہ میں جو عام کو مادہ کہتے ہیں اور اس کا جزو کو اجزاء ذہنیہ کی دنیا میں جنس کہتے ہیں اور اجزاء خارجیہ میں جزو خاص کو صورت کہتے ہیں اور اسی جزو کو اجزاء ذہنیہ میں فصل کہتے ہیں۔  
چونکہ اجزاء خارجیہ ہی سے اجزاء ذہنیہ کا استنباط ہوتا ہے اسی لئے معقولیہ کہتے ہیں کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔

والرابع قالوا ان الکی جنس الخمسة فهو اعم واخص من الجنس مثا و  
حلہ ان کلیۃ الجنس باعتبار الذات وجنسیۃ الکی باعتبار العرض واعتبار  
الذات غیر اعتبار العرض ویتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحکام ومن  
هہنا یتبتن جواب ما قبل ان الکی فرد من نفسه فهو غیره وسلب الشئ  
عن نفسه محال نعم یلزم ان یکون حقیقۃ الشئ عینا له وخارجا عنه لكن  
لما کان باعتبارین فلا یحذر فيه ومن ثم قبل لولا الاعتبار لبطلت الحکمة

ترجمہ ۱۔ اور چوتھی بحث یہ ہے کہ اہل منطق کہتے ہیں کہ کئی کلیات خمسہ کی جنس ہے، لہذا الکی بیک وقت جنس کے مقابلہ میں عام بھی ہے اور خاص بھی، اور اس کا حل یہ ہے کہ جنس کا الکی ہونا جنس کی ذات کے اعتبار سے ہے اور الکی کا جنس ہونا عرض کے اعتبار سے ہے، اور ذات کا اعتبار عرض کے اعتبار کا غیر ہے اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، اور ہمیں سے اس اشکال کے جواب کی وضاحت ہو گئی جو کیا گیا ہے کہ الکی خود اپنی ذات کا ایک فرد ہے اور جب فرد ہے تو غیر ہے اور شیء کا اس کی ذات سے سلب محال ہے، ہاں یہ اشکال ضرور لازم آئے گا کہ شیء کی حقیقت اس کا عین بھی ہو اور اس سے خارج بھی ہو، لیکن یہ لزوم دو مختلف اعتبارات سے ہے اسی لئے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اسی سبب سے کہا گیا ہے "لولا الاعتبار لبطلت الحکمة" اگر اعتبارات نہ ہوتے تو فلسفہ نابود ہوتا۔

**تشریح :-** یہ بحث اشکال و جواب پر مشتمل ہے جس کے لئے تہیہ و مقدمات ذہنی نشیں کر لینے ضروری ہیں مقدمہ اولیٰ - کلی اپنے اقسام خمسہ کے لئے جنس ہے کیونکہ ہر قسم کی تعریف لفظی ہی سے شروع ہوتی ہے جیسے النوع ہو کلی مقول علی المتفقین بالمقتضى الخ  
مقدمہ ثانیہ - جنس عام ہوتا ہے اور ذی جنس خاص ہوتا ہے - جیسے حیوان جنس ہے انسان کی اور انسان اس کا ذی جنس ہے ظاہر ہے کہ حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے۔

مقدمہ ثالثہ - فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے جیسے زید فرد ہے اور انسان ذی فرد ہے عام ہے ان مقدمات کے بعد اشکال یہ ہے کہ کلی میں اجتماع متنافیین لازم آتا ہے یعنی کلی کا ایک شے کے مقابلے میں عام ہونا اور اسی کے مقابلے میں خاص ہونا لازم آتا ہے کیونکہ کلی اپنے اقسام خمسہ کی جنس ہے۔ اقسام خمسہ میں ایک قسم جنس مجدیہ ہے لہذا کلی جنس کی بھی جنس ہے پس کلی جنس ہونی اور جنس ذی جنس ہونی اور جنس عام ہونی ہے اور ذی جنس خاص ہوتا ہے لہذا کلی عام ہے اور جنس خاص ہے۔ لیکن جب کلی جنس ہونی اور اس کے اور جنس کی تعریف صادق آئی تو کلی جنس کا فرد بن گئی کیونکہ اصول ہے اَصْدَقُّ عَلَیْهِ التَّعْرِیْفُ فَعُوْدُ الْمَعْرِفَةِ جس پر تعریف صادق آتی ہے وہ معرفت کا فرد ہوتا ہے لہذا کلی جنس کا فرد ہونی اور فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے لہذا کلی خاص ہونی اور جنس اعم لیس کلی کا بیک وقت اعم و اخص ہونا لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اجتماع متنافیین ایک حقیقت سے نہیں بلکہ دو حقیقت سے ہے اور محال وہی اجتماع متنافیین ہے جو ایک ہی حقیقت سے ہو۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا بالفاظ دیگر کلی کا اعم ہونا ذات کلی اور حقیقت کلی اعتبار سے ہے اور کلی کا جنس ہونا بالفاظ دیگر کلی کا اخص ہونا عرض اور خارجی شے کے اعتبار سے ہے۔

کلی کا اعم ہونا ذات کے اعتبار سے اس لئے ہے کہ کلی اقسام خمسہ کی ذات میں داخل ہے اور ان کے لئے ذاتی ہے اور خود کلی کی ماہیت اس کی مقتضی ہے کہ وہ اقسام خمسہ سے اعم ہو۔ اور کلی کا اخص ہونا عرض مناس لئے ہے کہ کلی کا جنس کے لئے فرد ہونا کلی کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے بلکہ ایک عرضی و خارجی شے ہے اس لئے کلی کی تعریف کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہتے کہ کلی ایک جنس ہے ۱۱

الحاصل یہاں ایک ہی شے کا اعم و اخص ہونا لازم نہیں آیا بلکہ حیثیوں کے اختلاف کی وجہ سے گویا کلی دو حیثیوں میں جلوہ گر ہوئی اس کی ایک ہستی اعم ہے اور دوسری ہستی اخص ہے کیونکہ حیثیوں کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔ اس موقع پر اسی طرح کا ایک اشکال اور بھی ہے وہ یہ کہ کلی خود اپنی ذات کا فرد ہے۔ کیونکہ کلی کی تعریف جس طرح انسان پر حیوان پر صادق آتی ہے اور یہ چیزیں کلی کا فرد بنتی ہیں اسی طرح کلی کی تعریف خود لفظ کلی پر بھی صادق آتی ہے لہذا کلی کلی کا فرد ہے اور فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے لہذا کلی، کلی کا غیر ہے اور غیر کا سلب جائز ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے انکی لیس بکی اور یہ سلب سلب علی معنی نفسہ ہے جو محال ہے۔

اتن نے ومن مہنا تبین جواب ماقبل الحی اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے فرماتے ہیں سائنہ حل سے یہ اشکال بھی حل ہو گیا یعنی کلی کا ثبوت کلی کے لئے اس کی ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کی فردیت اور اس کا سلب من الکی اس کے عرض اور خارج کے اعتبار سے ہے جس حیثیت سے کلی فرد ہوتا ہے اس وقت وہ عین محلی ہی نہیں اس لئے وہ سلب شے عن نفسہ نہیں تھا بلکہ سلب شے عن غیرہ تھا جو محال نہیں ہے۔ اتن فرماتے ہیں کہ یہ اشکال تو رفع ہو جائے لیکن ایک دوسرا اشکال لازم آتا ہے اور وہ یہ کہ ایک شے کی حقیقت اس کا عین بھی بن جائے اور اس کا غیر بھی۔ یہ اشکال اٹھا کر خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ بات جب دو حیثیوں اور دو عالموں سے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسی تو کہا گیا ہے لولا الاعتبارات لبطلت النکتہ اگر حیثیوں کا اعتبار نہ ہوتا تو موجودات کا علم فیت و تا بود ہوجاتا۔

والخامس قيل ان كان موجوداً فهو مشخص فكيف مقوليته على كثيرين والاكليف يكون مقوماً للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض الشخص مسئلاً وفي ذلك دليل التقسيم والاشتراك ومخول الشخص في كل موجود مسموع

ترجمہ :- اور پانچویں بحث یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ کلی اگر موجود ہے تو معین ہے لہذا اس کا کثیر بن پر حل کیوں کر ہوگا اور اگر موجود نہیں ہے تو وہ جزئیات موجودہ کے لئے مقوم کیسے ہو سکتی ہے، اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ کلیہ کہ ہر موجود شخص کا معروض ہے یہیں تسلیم ہے اور یہی کلیہ کلی کے منقسم اور مشترک ہونے کی دلیل ہے لیکن شخص کا ہر موجود کی اہیت میں داخل ہونا تسلیم نہیں۔

تشریح :- بحث بھی اشکال و جواب پر مشتمل ہے۔ اشکال یہ ہے کہ کلی کی بحث میں وجود عدم کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ کلی موجود ہے یا معدوم اگر موجود ہے تو چونکہ ہر موجود شخص اور متعین ہوتا ہے اس لئے کلی بھی معین ہوگی اور ہر معین جزئی ہوتا ہے اس کا محل کثیر بن پر نہیں ہو سکتا لہذا کلی کا محل علی اکثر بن باطل ہوگا۔

اور اگر معدوم ہے تو چونکہ معدوم شئی جزئیات موجودہ کے لئے مقوم ان کا جزو محصل نہیں بن سکتی اس لئے کلی بھی جزئیات موجودہ کا مقوم نہیں بن سکتی، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی اس لئے کہ اس صورت میں اجتماع فیضین لازم آتا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ نہ موجود ہے نہ معدوم درہم ارتقاع فیضین لازم آتا ہے اس لئے لامحالہ وجود عدم کے درمیان واسطہ ماننا پڑیگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم سب کی شق دلیل کو اختیار کرتے ہیں یعنی یہ مانتے ہیں کہ کلی موجود ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شخص ہر موجود کی اہیت میں داخل ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ کلی موجود ہے اور شخص اس کو عارض ہو تا ہے اور وہ شخص کا معروض ہوتا ہے تو چونکہ شخص کلی کی ذات میں داخل نہیں ہے بلکہ ایک عارضی اور خارجی شے

ہے اس لئے ہم خارج سے صریح نظر کر کے لمحاظ ذات کلی کو اس کے اقسام کی جانب منقسم کرتے ہیں اور اس کو اپنے اقسام کے درمیان مشترک مانتے ہیں۔

الثانی النوع وهو المقول على المتفئة الحقيقة في جواب ما هو كل حقيقة بالنسبة الى جصاصها نوع وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أو لياً والاول الحقيقي والثاني الاضافي وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقاً

ترجمہ :- کئی کی دوسری قسم نوع ہے اور نوع وہ کلی ہے جو اس کے جواب میں متفق الحقائق چیزوں پر محمول ہو ہر ماہیت اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے اور کبھی نوع اس ماہیت پر محمول ہوتی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہی کے جواب میں جنس محمول ہو اور یہ حمل بلا واسطہ ہو۔ اور پہلی قسم حقیقی ہے اور دوسری اضافی ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجه کی نسبت ہے اور بعض نے کہا ہے کہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

تشریح :- یہ کلام کی دوسری قسم نوع کا بیان ہے۔ نوع کی دو تعریفیں کی گئی ہیں پہلی یہ کہ نوع وہ کلی ہے جو ماہی کے جواب میں ایسی اشیاء پر محمول ہو جن کی حقیقتیں ایک ہوں جیسے انسان کہ جب زید، عمرو، بکر کو یکساں ماہی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو ان سب پر انسان محمول ہوگا۔ اس تعریف کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ ہے کہ یہ نوع اپنے افراد کی تمام حقیقت ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ نوع وہ کلی ہے کہ اس کو اور اس کے ساتھ دوسری ماہیت کو یکساں ماہی کے سوال کیا جائے تو جواب میں بلا واسطہ جنس آئے جیسے انسان کہ اس کو فرس کے ساتھ لے کر جب یہ سوال کیا جائے کہ انسان والفرس ماہی، تو جواب 'حیوان' آتا ہے اسی طرح حیوان کہ اس کو شجر کے ساتھ لیکر سوال کیا جائے کہ حیوان والشجر ماہی۔ تو جواب میں جسم نامی آئے گا اسی طرح جسم نامی کے ساتھ حجر کو لے کر سوال کرتے ہیں تو جواب میں جسم مطلق آتا ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے نوع کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اور انسان، حیوان، جسم نامی سبھی نوع بن جاتے ہیں۔ اس نوع کو نوع انسان کہتے ہیں و ترجمہ یہ ہے کہ یہ نوع اضافت اور نسبت کے اعتبار سے نوع ہے انسان، حیوان کی بہ نسبت نوع اور حیوان جسم نامی کی بہ نسبت اور جسم نامی جسم مطلق کی بہ نسبت نوع ہے۔ نوع انسان کی تعریف میں قولاً اولیاً کی تبدل کر صنف کو نکال دیا کیونکہ صنف مثلاً رومی، حبشی وغیرہ کے ساتھ اگر فرس کو لے کر سوال کریں تو جب تک رومی کے ساتھ انسان کو واسطہ نہ مانیں اور یہ نہ کہیں کہ "الانسان الرومی والفرس اسما" اس وقت تک جواب حیوان نہیں آئے گا۔ اگر صنف کے جواب میں بھی جنس آتی ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ ایک نوع کے واسطے سے۔ لہذا صنف نوع اضافی نہیں ہوگی

نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من ذہب کی نسبت ہے۔ انسان پر دونوں صادق آتی ہیں اور حیوان پر صرف نوع اضافی صادق آتی ہے اور مشائخ کی صورت جسم پر صرف نوع حقیقی صادق آتی ہے اس لئے کہ صورت جسم کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے جس کی نسبت سے وہ نوع اضافی بنے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نوع حقیقی خاص مطلق ہے اور نوع اضافی عام مطلق ہے۔

انسان پر دونوں صادق آتی ہیں۔ اور الحيوان۔ اور الجسم انسانی پر صرف نوع اضافی صادق آتی ہے۔ کل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوعاً۔ اس عبارت کو حل کرنے کے لئے مطلق کے چند اصطلاحی الفاظ فرد، شخص، حصہ کی تشریح ضروری ہے اس کو یوں سمجھئے کہ حصہ مقید کے اقسام میں سے ہے، مقید نام ہے مطلق مع التقید کا یعنی وہ مطلق جو مقید کے ساتھ ہو جیسے وجود مطلق ہے جب اس کو مقید کے ساتھ ذکر کیا جائے اور کہا جائے وجود زید تو وجود مقید ہو گیا۔ اس مقید میں تین پڑے ہوئے۔ اول مطلق، دوم مقید، سوم تقیید۔ وجود مطلق ہے، زید مقید ہے اور وجود زید میں جو نسبت ہے وہ تقیید ہے، اب اس میں تین اعتبارات جاری ہوتے ہیں اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید اور تقیید دونوں مقید میں داخل ہیں تو وہ مقید فرد کہلائے گا۔ اور اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید داخل ہے اور تقیید خارج ہے تو مقید کو شخص کہیں گے اور اگر اس کا اعتبار ہو کہ تقیید داخل ہے تو قید خارج ہے تو مقید حصہ کہلائے گا۔

پس انسان ایک نوع ہے اس کے حصہ وہ ہوں گے جو انسان کو اس کے افراد کی جانب مضاف کرتے سے حاصل ہوں گے مثلاً انسانیت زید اور انسانیت عمرو، انسانیت بکر وغیرہ۔ پس عبارت سابقہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر حقیقت نوعیہ اپنے حصہ کی جانب مضاف ہو کر ان کی نوع ہوگی مثلاً انسان نوع ہو انسانیت زید کی

وهو الجنس اما مفرداً او مركباً اخص الكل السافل واعم الكل العالی والاخص  
الاعم والمتوسط والآن الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص ليست  
النوع السافل نوع الانواع والجنس العالی جنس الاجناس

ترجمہ ۱۔ اور نوع جنس کی طرح یا مفرد ہے یعنی سلسلہ ترتیب سے خارج ہے یا مرکب ہے تمام اجناس والوواع میں اخص سافل ہے اور سب سے اعم عالی ہے اور جو اخص بھی ہو اور اعم بھی ہو وہ متوسط ہے اور چونکہ جنسیت عموم کے اعتبار سے ہے اور نوعیت خصوص کے اعتبار سے ہے اس لئے نوع سافل کو نوع الانواع اور جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

تشریح ۲۔ یہ نوع اضافی اور جنس کے اقسام کا بیان ہے۔ جنس کی دو قسمیں ہیں مفرد، مرکب۔ مفرد جو سلسلہ ترتیب میں نہ واقع ہو یعنی نہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نہ اس کے نیچے کوئی



جنس ہو اس کی مثال میں ملا میں نے عقل کو پیش کیا ہے۔ اس طرح نواع انسانی کی بھی دو قسمیں ہیں مفرد، مرتب  
نوع مفرد وہ ہے جس کے نیچے اور اوپر کوئی نوع نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق اس کی مثال بھی عقل ہی ہے۔  
پھر جنس مرتب اور نواع مرتب کی تین قسمیں ہیں۔ سافل، متوسط، عالی۔ جنس سافل وہ جنس ہے جس کے  
نیچے کوئی جنس نہ ہو ہاں اس کے اوپر اجناس ہوں جیسے حیوان کہ اس کے نیچے کوئی جنس نہیں ہے ہاں اس کے  
اوپر جسم نامی وغیرہ ہیں

جنس متوسط وہ جنس ہے جس کے نیچے بھی جنس ہو اور اس کے اوپر بھی جنس ہو جیسے جسم نامی اور جسم مطلق  
جنس عالی وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو ہاں اس کے نیچے جنسیں ہوں جیسے جوہر یا لفظ  
موجود کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں البتہ اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی وغیرہ ہیں۔  
نوع سافل وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے انسان۔

نوع متوسط۔ وہ نوع ہے جس کے نیچے اور اوپر نوع ہو جیسے حیوان۔ جسم نامی۔  
نوع عالی۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو البتہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے جسم مطلق کہ اس کے اوپر نوع نہیں  
بلکہ جنس ہے

جنس مالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔  
فولان الجنسية باعتبار العموم الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مان نے فرمایا کہ نوع جنس کی طرح ہے  
جب ایسا ہے تو جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہنا چاہیے اور آپ نوع  
سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اس فرق کی کیا وجہ ہے۔

مان نے اس کا جواب یہ دیا کہ جنس کی ترتیب کی نوعیت اور ہے اور نوع کی ترتیب کی نوعیت اور ہے۔ جنس میں ترتیب  
معمودی ہوتی ہے یعنی نیچے سے اوپر کی طرف چڑھتے ہوئے ہوتی ہے کیونکہ جنسیت کا مدار علوم پر ہے جس میں جس قدر علوم  
ہوں گا اسی قدر جنسیت کے معنی نمایاں ہوں گے پس جنس عالی میں جنسیت کے معنی زیادہ نمایاں ہیں اس لئے اس کو  
جنس الاجناس کا خطاب دیا گیا اور نوعیت کا مدار خصوص پر ہے جس میں جتنا خصوص ہوگا اسی قدر نوعیت کامل ہوگی چونکہ نوع  
سافل میں خصوص زیادہ ہے اس لئے اس کو نوع الانواع کا خطاب دیا گیا۔ دوسرے نقطوں میں یوں سمجھئے کہ نوع الانواع  
میں مضاف خاص اور مضاف الیہ عام ہے معنی ہوں گے تمام انواع میں سب سے خاص نوع، اور ظاہر ہے کہ نوع سافل  
ہی سب سے خاص ہے اور جنس الاجناس میں مضاف عام اور مضاف الیہ خاص ہے معنی ہوں گے تمام اجناس میں سب سے  
عام جنس۔ ظاہر ہے کہ جنس عالی ہی سب سے عام ہے اس لئے جنس الاجناس کا لقب اسی پر منطبق ہوتا ہے۔

الثالث الفصل وهو النقول فی جواب آی شئی ہوتی جوہرہ وما لا جنس له  
لا فصل له۔ فان میز الفصل الشئی عن مشارک له فی الجنس القریب کالحیوان  
مثلاً فقریب او البعید فبعیداً۔

ترجمہ۔ تیسری قسم فعل ہے، فعل وہ کلی ہے جو ائی شئی ہوئی جوہرہ کے جواب میں ممول ہو اور محدث کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس کے لئے کوئی فعل بھی نہیں ہے، پس اگر فعل شے کو ایسی چیز سے ممتاز کرے جو اس کے ساتھ جنس قریب میں شریک ہے تو فعل قریب ہے ورنہ بعید ہے۔

تشریح۔ یہ فعل کا بیان ہے فعل وہ کلی ہے جو ائی شئی ہوئی جوہرہ کے جواب میں واقع ہو۔ ائی شئی ہوئی جوہرہ اور ائی شئی ہوئی ذات دونوں ایک ہی طرح کی تعبیر میں ہیں، جدت کے لئے فی ذاتہ کے برائے فی جوہرہ کہہ دیا گیا ہے

واقع ہو کہ ائی مطالب تصویر میں سے ہے اور طلب میز کے لئے آنا ہے اب میز کی دو قسمیں ہیں ذاتی، عرضی ائی کے جواب میں کبھی میز ذاتی ہوگا اور کبھی میز عرضی، جیسے پوچھا جائے انسان ائی حیوان ہوئی جوہرہ تو جواب ہوگا ناطق کیونکہ ناطق انسان کا میز ذاتی ہے اور اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے بارے میں ایسی کی بات جو انسان کی حقیقت میں داخل ہو اور انسان کو جمیع اعداء سے ممتاز بنائے اب چونکہ ناطق ہی انسان کو اس کے تمام ماسوا سے ممتاز بناتا ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے اس لئے انسان ائی حیوان فی جوہرہ کے جواب میں ناطق ہی واقع ہوگا۔ ناطق کے معنی مدرک کلیات و جزئیات ہے یعنی کلیات اور جزئیات کا ادراک کرنے والا ناطق ہے۔ سائل اگر اپنے سوال میں فی جوہرہ کے بجائے فی عرضہ کے الفاظ کہے اور یوں سوال کرے انسان ائی حیوان ہوئی عرضہ تو جواب میز عرضی مثلاً ضاحک سے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں مقصود سوال ایسی کلی ہے جو ذاتی کے بجائے عرضی ہو اور انسان کو اس کے تمام ماسوا سے ممتاز بنائے ظاہر ہے کہ ضاحک ہی ایسی کلی ہے اس لئے جواب میں وہی واقع ہوگی، ایسے میز عرضی کو خاصہ کہتے ہیں۔

حاصل یہ کہ ائی شئی ہوئی جوہرہ کے جواب میں فعل واقع ہوگی کیونکہ فعل جمیع اعداء سے ممتاز بھی کرتی ہے اور داخل حقیقت بھی ہے۔ جب ائی شئی ہوئی جوہرہ کا اصطلاح بن چکی تو اس کی روشنی میں جواب میں جنس واقع ہو سکتی ہے اور نہ خاصہ اور عرض عام واقع ہو سکتا ہے۔ جنس اور عرض تو اس لئے نہیں واقع ہو سکتیں کہ یہ دونوں ممتاز ہی نہیں کرتے اور خاصا اس لئے واقع نہیں ہو سکتا کہ وہ ذاتی نہیں عرضی ہے۔

وَمَا لَا جِنْسٍ لَهُ لَا فِعْلٌ لَهُ، جس شے کے لئے کوئی جنس نہیں ہے اس کے لئے کوئی فعل بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ فعل کا حامل ہے ماہ الامتیاز۔ وہ شے جس کے ذریعہ امتیاز ہو اور جنس کا حامل ہے ماہ الاشتراک وہ شئی جس کے ذریعہ اشتراک ہو ماہ الامتیاز فرع ہے ماہ الاشتراک کی یعنی ماہ الامتیاز کی مزدت وہیں محسوس ہوگی جہاں ماہ الاشتراک ہو جیسے وجود کہ یہ ایک شئی بسیط ہے جس کے لئے کوئی ماہ الاشتراک یعنی جنس نہیں ہے لہذا اس کے لئے کوئی ماہ الامتیاز یعنی فعل بھی نہیں ہوگی۔

فعل کی دو قسمیں ہیں فعل قریب، فعل بعید۔ فعل قریب وہ ہے جو شے کو اس کے مشارکات جنس قریب سے ممتاز کرے جیسے ناطق انسان کو مشارکات حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔

فعل بعید وہ ہے جو شے کو اس کے مشارکات جنس بعید سے ممتاز کرے جیسے حساس کو وہ انسان کو مشارکات جسم نامی سے ممتاز کرتا ہے۔

وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى التَّوَعُّ بِالنَّفْسِ مُقَوِّمًا وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ  
وَلَا عَكْسَ وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الْجَنَسِ بِالنَّفْسِ مُقَيِّمًا وَكُلُّ مُقَيِّمٍ لِلْسَّافِلِ  
فَهُوَ مُقَيِّمٌ لِلْعَالِي وَلَا عَكْسَ.

ترجمہ :- اور فصل کے لئے ایک نسبت نوع کی جانب تقویم کے سبب سے ہے اس صورت میں فصل کا نام مقوم ہوگا اور ہر وہ چیز جو عالی کے لئے مقوم ہے وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے لیکن اس کے برعکس نہیں ہے اور فصل کے لئے ایک نسبت جنس کی جانب ہے تقسیم کے سبب سے اس صورت میں فصل کا نام مقیم ہوگا اور ہر وہ فصل جو مقیم ہے سافل کے لئے وہ عالی کے لئے بھی مقیم ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہے

تشریح :- فصل کی تقسیم ہے اس کی نسبت کے اعتبار سے۔ حاصل یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہیں مقوم، مقیم

مقوم کے معنی ہیں داخل حقیقت اور مقیم کے معنی ہیں تقسیم کرنے والی پس فصل جب نوع کے ساتھ منقسم ہوگی تو اس کی حقیقت میں داخل ہوگی جیسے انسان الناطق میں ناطق نوع انسان کے لئے مقوم ہے اور ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو فصل نوع عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ نوع سافل کے لئے بھی مقوم ہوگی جیسے حاس مقوم ہے حیوان کا تو یہ مقوم ہوگا انسان کا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقوم شئی جزو شئی ہے اور عالی سافل کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ شئی کے جزو کا جزو شئی کا جزو ہے لہذا عالی کا مقوم سافل کا مقوم ہے۔

فصل جب جنس کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جنس کے ساتھ منقسم ہوتی ہے تو اس کے لئے مقیم ہوتی ہے اس کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے الحيوان الناطق میں الناطق حیوان کو دو قسموں میں تقسیم کر رہا ہے۔ حیوان ناطق حیوان غیر ناطق۔ مقیم میں بھی ایک اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نوع جنس سافل کا مقیم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقیم ہے مثلاً ناطق جس طرح مقیم ہے حیوان کا اسی طرح مقیم ہے جسم نامی کا بھی کیونکہ جسم نامی کی بھی دو قسمیں ہیں جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقیم شئی شئی کی قسم ہے لہذا جو فصل جنس سافل کی مقیم ہے وہ اس کی قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ قسم کی قسم قسم ہے۔ لہذا مقیم سافل مقیم عالی ہے قاعدہ اولیٰ کے برعکس ہر مقوم عالی مقوم سافل نہیں ہو سکتا مثلاً ناطق انسان کا مقوم ہے لیکن حیوان کا مقوم نہیں ہے اسی طرح قاعدہ ثانیہ کے برعکس ہر مقیم عالی مقیم سافل نہیں ہو سکتا مثلاً حاس جسم نامی کا مقیم ہے لیکن حیوان کا مقیم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے۔

واضح رہے کہ مقوم اور مقیم کی بحث میں عالی اور سافل سے مراد فوقانی و تحتانی ہے لہذا عالی وہ بھی ہے مما ہے اور کوئی عالی کھتی ہے۔ اسی طرح سافل وہ بھی ہے جو اپنے نیچے کوئی سافل رکھتی ہے۔

قال الحكماء الجنس امر مبهم لا يتعمل الا بالفصل فهو علة له فلا يكون فصل  
الجنس جنساً للفصل ولا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ولا يقوم الا نوعاً

## واحدًا ولا یقارن الاجنسًا واحدًا فی مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهرًا خلافاً للاعتراقية

حکما رنے کہا کہ جنس ایک امر مبہم ہے اس کا فصل نہیں ہوتا مگر فصل کے ذریعہ پس فصل اس کے لئے علت ہے اس ترجمہ ۱۔ بنا پر جنس کی فصل جنس نہیں ہو سکتی فصل کے لئے اور ایک ہی شے کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتیں اور فصل ایک ہی نوع کی تقویم کرے گی اور فصل ایک وجہ میں ایک ہی جنس سے مقارن ہوگا اور جو ہر کی فصل بھی جو ہر ہوگی اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔

تشریح ۱۔ جنس ایک امر مبہم ہے یعنی بہت سی الواع کے درمیان متردد اور متزلزل ہے اس کو ذہن اور خارج میں کوئی قرار اور تعین حاصل نہیں ہے جب فصل اس کے ساتھ منم ہوئی ہے تو اس کو ذہن میں تعین حاصل ہوتا ہے مثلاً حیوان ایک جنس ہے جو انسان و بقرو وغیرہ کے درمیان متردد ہے جب حیوان کے ساتھ مثلاً ناطق شامل ہوتا ہے اور حیوان ناطق کہا جاتا ہے جب حیوان ذہن میں متعین ہوتا ہے اس لئے فصل جنس کے لئے علت ہے۔ اس نتیجہ سے کہ فصل جنس کے لئے علت ہے پانچ اشرفیات نکلتی ہیں۔

پہلی تفریع یہ ہے کہ جو چیز فصل بن چکی وہ جنس نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شے علت بھی مفعول معلول بھی ہو اور یہ تضاد کے ساتھ وقت واحد میں متعین ہونا ہے جو باطل ہے۔ فصل جب فعل ہے تو علت ہے اور جب جنس ہوئی تو معلول ہوئی پس شے واحد کا علت و معلول ہونا لازم آیا۔

دوسری تفریع یہ ہے کہ ایک ہی شے کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتیں ورنہ معلول واحد پر دو علتوں کا تو لازم آئے گا تیسری تفریع یہ ہے کہ فصل ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوگی دو نوعوں یا اس سے زیادہ کے لئے مقوم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ان دو نوعوں کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ ان کی جنس ایک ہے یا دو ہیں اگر دو ہیں تو فصل کا دو جنسوں کے ساتھ مقارن ہونا لازم آیا جو تفریع رابع میں باطل کیا گیا ہے اور اگر دو نوعوں کی جنس ایک ہے تو ان کا دو نوع ہونا باطل ہے بلکہ وہ ایک نوع ہوگی اس لئے کہ جب ان کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے تو دونوں کی ذاتیات ایک ہیں اور ذاتیاد کے اتحاد سے ذات متحد ہوتی ہے۔

چوتھی تفریع یہ ہے کہ مرتبہ واحد میں فصل ایک ہی جنس سے مقارن ہو سکتی ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ مرتبہ واحد میں اس کا اقتران دو جنسوں سے ہو جائے اس لئے کہ اگر دو جنسوں سے جو ایک ہی وجہ کی ہیں اقتران ہوا تو چونکہ فصل جنس کے لئے علت تامہ ہے اور اس کے انضمام مع الجنس سے ماہیت کا تعین ہوتا ہے اس بنا پر ماہیت واحد کے لئے دو جنس قریب ثابت ہو چکی جو باطل ہو چکا ہے۔

پانچویں تفریع یہ ہے کہ جو ہر کی فصل بھی جو ہر ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ جو ہر کی فصل عرض ہو اور قائم بالغیر ہو اس لئے کہ فصل کو علت ہونے کی وجہ سے قوی ہونا چاہیے اور جنس کو معلول ہونے کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ضعیف ہونا چاہیے اگر فصل کا عرض ہونا جائز ہوا تو چونکہ عرض جو ہر کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے اس لئے علت کا معلول سے ضعیف ہونا لازم آئے گا۔ اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ فصل کا عرض ہونا جائز ہے جیسے سریر (تخت) کی علت اور اس کی فصل اس کے تختے اور اس کی ہیئت اجتماع علیہ ہے اور ہیئت اجتماع علیہ

عرض ہے جو تخت یا تختوں کے ساتھ قائم ہے اور خود تخت جو ہر ہے پس ثابت ہوا کہ جو ہر کی فعل عرض ہو سکتی ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ تخت کی علت ہیئت اجتماعیہ نہیں ہے بلکہ اس کی علت وہ تختے ہیں جنکو ہیئت اجتماعیہ  
عارض ہو۔ یا یہ کہا جائے کہ ہر اور عوی مرکبات حقیقہ میں ہے جس کے اجزاء میں اعتبار خارجی نامکن ہے اور تخت  
مرکبات مصنوعیہ میں سے ہے۔

وہنا مثل من وجہین الاول ما اوردة الشیخ فی کتاب الشفاء وہو ان کل فعل معنی  
من البعانی فاما ان یکون الفصل اعم الممولات اطلاقاً تمتۃ والاول محال  
فہو منفصل عن المشارکات بفصل فاذا ن یلزم ان یکون لکل فعل فصل ویتسلسل

اور یہاں دو طریقوں سے شک ہے پہلا طریقہ وہ ہے جس کو شیخ نے شفاء میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ  
ترجمہ ہے کہ ہر فعل مفہوم میں سے ایک مفہوم ہے لہذا فعل یا تمام ممولات میں اعم ہوگی یا اعم کے تحت واقع  
ہوگی۔ پہلی صورت محال ہے پس فعل ممتاز ہوگی دیگر مشارکات سے دوسری فعل کے ذریعہ لہذا اس وقت لازم  
آئے گا کہ ہر فعل کے لئے فصل ہو اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔

مقام فعل میں دو طرح سے شک کیا گیا ہے ایک طریقہ شک وہ ہے جس کو شیخ بوعلی سینا نے اپنی  
تشریح کتاب شفاء میں ذکر کیا ہے اور دوسرا طریقہ وہ ہے جو خود مصنف کے ذہن میں آیا ہے۔

شیخ نے شفاء میں جو ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فعل دیگر کیفیات کی طرح ایک مفہوم ہے اور مفہوم محال  
سے خالی نہیں یا اعم الممولات میں سے ہوگا یا داخل تحت الاعم ہوگا۔ اعم الممولات سے مراد مقولات عشر یعنی وہ اجناس  
عالیہ ہیں جو تمام ممکنات کو اعم ہیں اور عالم امکان کی محوئی خیمے ان کی شمولیت سے باہر نہیں ہے وہ سب پر صادق آتے  
ہیں اور سب کے لئے محمول بنتے ہیں ان میں سے نو عرض ہیں اور ایک جو ہر ہے، پس حاصل یہ ہے کہ فعل یا مقولات عشر  
میں سے ہے یا ان کے تحت داخل ہے۔ مقولات عشر میں سے ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ بالفاظی مطلقہ طے شدہ ہے  
کہ مقولات کی تعداد دس ہے اگر فصل مقولات میں سے ہوتی تو مقولات کی تعداد گیارہ ہوتی، لہذا دوسری صورت  
متعین ہے یعنی یہ کہ فعل ان مقولات میں سے کسی کے تحت داخل ہے اور جب کسی مقولہ کے تحت داخل ہے  
تو فصل اس مقولہ کا فرد ہوگی اور مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا اور جب فعل کے لئے جنس ہے تو گو یا اس کے لئے  
ماہر الاشتراک موجود ہے لہذا اس کے لئے فعل کا وجود فردی ہوگا جو اس کو مشارکات جنسہ سے مستاز کرے  
کیونکہ ہر ماہر الاشتراک کے لئے ماہر الامتیاز فردی ہے پس لازم آیا کہ فصل کے لئے ایک دوسری فصل ہو اب  
جوئی بھی دوسری فصل سامنے آئے گی اس کے بارے میں بھی سوال دہرا جائے گا کہ وہ اعم الممولات ہے  
یا واقع تحت الاعم ہے۔ نتیجتاً اس کے لئے بھی فصل ماننی پڑے گی اور اس کیلئے بھی وہی سوال عود کریگا انجام  
یہ ہوگا کہ فصول کا ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا جائیگا جو کسی منزل پر نہیں رکے گا پس سلسلہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

وَحَلَلْنَا أَنَا لَا نَسْكُو الْفَصَالَ كُلَّ مَفْهُومٍ عَنْ مَشَارَكَاتِهِ بِالْفَصْلِ وَأَنبَايَعِبَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعَامُ  
مُقَوِّمًا لَنَا

ترجمہ ۱۔ اور اس شک کا حل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مفہوم اپنے مشارکات سے فصل ہی کے ذریعے ممتاز ہوتا ہے  
یہ اس وقت ضروری ہے جبکہ عام اس مفہوم کا مقوم ہو۔  
تشریح ۱۔ یہ شک کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فصل واقع تحت الاطم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے  
کہ جو چیز بھی تحت الاطم واقع ہو وہ اپنے مشارکات سے فصل ہی کے ذریعے ممتاز ہو سکتی ہے اور اس کے امتیاز کی  
دوسری صورت نہیں ہے۔ امتیاز بالفعل یا انفصال بالفعل اس وقت ضروری ہوتا ہے جبکہ وہ اطم اپنے ماتحت کے لئے مقوم  
ہو یعنی اس کے قوام اور حقیقت میں داخل ہو بالفاظ دیگر وہ اطم اس کا جزو ذاتی ہو اور یہ بات مفہومات مرکبہ ہی میں متصور ہو سکتی  
ہے جو مفہوم بسیط ہیں اور ان کا کوئی جزو ذاتی نہیں ہے ان کے امتیاز کے لئے فصل کی حاجت نہیں ہے وہ خاصہ وغیرہ  
جیسے اعراض سے ممتاز ہو جاتے ہیں پس فصل اگرچہ واقع تحت الاطم ہے لیکن وہ ایک مفہوم بسیط ہے کوئی جنس اسکی حقیقت میں  
داخل نہیں ہے وہ اپنے امتیاز کے لئے زیادہ سے زیادہ کسی خلصہ کا سہارا لیتی ہے اس کے لئے کسی دوسری فصل کی حاجت  
نہیں ہے لہذا ہر فصل کے لئے فصل کا لزوم جس کی وجہ سے تسلسل لازم آتا تھا باطل ہے

وَالثَّانِي مَا سَمِعْتَنِي وَهُوَ أَنَّ الْكُلَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرٍ  
مِنْ أَفْرَادِهِ بِصَدَقٍ وَاحِدٍ فَتَجِبُ عَنِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَيَوَانٌ فَلَهُ فَضْلَانِ قَرِيبَانِ

ترجمہ ۱۔ اور دوسرا طریقہ شک جو مجھے پیش آیا ہے ہے کہ کل جس طرح اپنے ایک فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح اپنے  
بہت سے افراد پر یکبارگی صادق آتی ہے چنانچہ انسان و فرس کا مجموعہ میں حیوان ہے پس حیوان  
کے لئے دو فصل قریب ہیں۔

تشریح ۱۔ فصل کے بارے میں ماتن کو یہ شک پیش آیا ہے کہ ایک شے کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم آتا ہے  
تشریح ۱۔ جو باطل ہو چکا۔

اس شک کی تقریر یہ ہے کہ کل اپنے افراد پر ہر صورت صادق آتی ہے خواہ وہ افراد الگ الگ ہوں خواہ یکجہ ہوں گویا  
کل میں دونوں طرح کا صدق پایا جاتا ہے۔ صدق اجماعی بھی اور صدق انفرادی بھی مثلاً حیوان ایک کل ہے یہ تنہا فرس  
اور تنہا انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ اسی طرح جب ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے اور الانسان والفرس کہا  
جائے تو بھی حیوان ان پر صادق آئے گا اس صورت میں اس ماہیت مجموعہ کے لئے دو فصل قریب کی ضرورت پیش  
آئے گی یعنی ناطق و دماغی

لَا يُقَالُ يَلْزَمُ صَدَقَ الْبَعْلَةُ عَلَى الْبَعُولِ الْمَرْكَبُ لِأَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِيَةِ وَالصُّورَةِ

وہو محال لان الاستحالة ممنوع فانہ معلول واحد و علتہ کثیرة و کثرة  
جهات المعلول لا تستلزم کثرة المعلول حقیقۃ

ترجمہ :- اس پر یہ نہ کہا جائے کہ لازم آتا ہے علت کا صادق آنا معلول مرکب پر کیونکہ معلول مجموعہ ہے علت  
مادہ اور علت صورت کا اور یہ صدق محال ہے (اور یہ بات اس لئے نہ کہی جائے) کہ یہ استحالہ تسلیم نہیں ہے  
اس لئے کہ مرکب معلول واحد ہے اور علت کثیرہ ہے اور معلولیت کی جہتوں کا کثیر ہونا معلولیت کی کثرت حقیقی  
کو مستلزم نہیں۔

تشریح :- ماننے اپنے طریق فکر میں جو تمہید قائم کی ہے وہ یہ ہے کہ کل صدق اجتہاد کے طور پر بھی صادق  
آتی ہے۔ عبارت مذکور سے اس تمہید پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ صدق اجتہاد  
تسلیم نہیں اس لئے کہ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ اس طرح کہ علت ایک  
کلی ہے جو فرداً فرداً علت مادہ اور علت صورت پر صادق آتی ہے اور معلول ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے اب  
اگر علت صدق اجتہاد رکھتی ہے تو یقیناً اس مجموعہ پر بھی یہی علت صدق آئے گی اور جب مجموعہ مرکب پر علت  
صادق آئی اور مجموعہ مرکب اس کا ایک فرد ہوا تو گویا معلول پر علت صادق آئی پس معلول کا علت ہونا لازم  
آیا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس میں امتیاز ملنے والی نفس لازم آتی ہے اس لئے کہ مرکب معادل ہونے کی حیثیت سے  
متاح ہے اور جب وہ علت ہو گیا تو محتاج الیہ ہو گیا پس وہ خود اپنی ذات کی طرف محتاج ہوا۔

ماننے لان الاستحالة ممنوع سے اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے تمہیدی مقدمہ  
کی روشنی میں علت کا معلول مرکب پر صادق آنا لازم آتا ہے یہ بھی تسلیم ہے لیکن یہ صدق محال ہے اس کو تسلیم  
نہیں کرتے اس صدق کو محال اس وقت مانا جاتا ہے جب ایک ہی حیثیت سے اس پر معلول ہونا بھی صادق آتا اور  
علت ہونا بھی لیکن یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ مجموعہ مرکب کی دو حیثیتیں اور دو جہتیں ہیں اول جہت وحدت  
دوم جہت کثرت۔ یعنی ایک جہت مرکب کی یہ ہے کہ وہ شے واحد ہے، ہیئت اجتہاد کا حامل ہے اس جہت  
سے مرکب معلول ہے۔ دوسری جہت اس کی کثرت کی اور دو ہونے کی ہے اس جہت سے وہ علت ہے، پس  
مرکب معلول واحد اور علت کثیرہ ہے۔

اس جواب سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ علت مستلزم ہوتی ہے معلول کو بلکہ اس کو وجود دینے  
والی ہوتی ہے اس لئے علت کا مختلف معلول سے اور معلول کا مختلف علت سے محال ہے پس جب علت کثیر  
ہے تو معلول بھی کثیر ہوگا لہذا آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ معلول واحد ہے اور علت کثیرہ ہے

”و کثرة جهات المعلول لا تستلزم کثرة المعلول حقیقۃ“ سے ماننے نے اسی اشکال کا جواب دیا ہے  
جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت کثیرہ کا معلول پر اثر انداز ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے مگر اس کا اثر یہ ہے کہ علت  
کے کثیر ہونے سے مرکب کے معلول ہونے کی جہتیں کثیر ہو گئیں یعنی وہ دو اعتبار سے اپنی علت کا معلول

ہو گیا ایک اعتبار یہ کہ وہ علتیں اس معلول مرکب کے اجزاء ہیں اور اجزاء اپنے مرکب کے لئے علت ہوتے ہیں۔  
دوم یہ کہ وہ اجزاء ریثیت اجتماعی بھی علت کا مصداق اور اس کا ایک فرزند ہیں اور کسی چیز کی جتنی یا اگر کثیر ہوں تو  
خود وہ چیز حقیقتاً کثیر نہیں ہو جاتی۔ کثرت جہات شئی کثرۃ شئی کو مستلزم نہیں ہے پس جہات معلولیت کی  
کثرت خود معلولیت کی کثرت کو مستلزم نہیں ہے۔

لَا يُقَالُ فُتَجْمَعُ شَرِيكِي الْبَارِي شَرِيكُ الْبَارِي فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُرَكَّبٌ  
وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمَكِّنٌ مَعَ أَنَّ كُلَّ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ لِأَنَّ امْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوعٌ فَإِنَّ  
اِنتِقَارَ الْجَمَاعِ عَلَى تَقْدِيرِ الوجودِ الْفَرْضِيِّ لَا يَضُرُّ اِلْتِمَاعَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لِأَنَّهُ  
لَيْسَتْ لِمُحَالِّ الْمَذَاتِ فَلَا يَكُونُ مُمْكِنًا تَقْدِيرُ

ترجمہ ۱۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو شریک باری کا مجموعہ شریک باری ہے لہذا بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب  
ممکن ہے حالانکہ ہر شریک باری متمنع ہے۔ یہ اس لئے نہ کیا جائے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا تسلیم نہیں ہے اس  
لئے کہ اجتماع و ترکیب کا محتاج ہونا جو فرضی کی صورت میں اس امتناع کو نقصان نہیں پہنچا سکتا جو نفس الامر اور واقع  
میں ثابت ہے۔ تم دیجئے نہیں کہ یہ امکان محال بالذات کو مستلزم ہے لہذا یہ مرکب ممکن نہیں ہے پس غور کر لو۔  
تشریح ۱۔ ماقن کے تہیدی مقدمہ پر یہ دوسرا اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کے صدق اجتماعی جس پر ماقن کے  
شک کی بنیاد ہے باطل ہے اس لئے کہ اس سے شریک باری کا ممکن ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریک باری  
متمنع ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ شریک باری ایک کلی ہے اور بقول ماقن یہ کلی ایک شریک باری پر بھی صادق آئیگی  
اور دو شریک باری کے مجموعہ مرکب پر بھی صادق آئے گی پس شریک باری کا ایک فرد مرکب ہوا لہذا شکل یہ بنی بعض  
شریک الباری مرکب۔ "وکل مرکب ممکن"۔ یعنی بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہے۔ نتیجہ نکلا بعض  
شریک الباری ممکن۔ "یعنی بعض شریک باری ممکن ہے۔ حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ شریک باری کے تمام افراد  
متمنع ہیں اور استعمال میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے تو اس لئے کہ مرکب اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے  
اور محتاج علامت ہے امکان کی۔ الحاصل شریک باری کا ممکن اور متمنع ہونا لازم آیا

لأنَّ امْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوعٌ سِوَا مَقْنٍ لَئِنْ اُسْتُعْزِلَ كَاجَابِ دِيَا بَے۔ وہ یہ ہے کہ ہر مرکب کا ممکن  
ہونا تسلیم نہیں ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جو شئی مرکب ہو وہ ممکن بھی ہو۔ درحقیقت بات یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں  
مرکب حقیقی مرکب فرضی۔ مرکب حقیقی ممکن ہوتا ہے کیونکہ وہ اجزاء کی جانب نفس الامر میں لین خارج یا ذہن میں  
محتاج ہوتا ہے اور احتیاج علامت امکان ہے۔ لیکن مرکب فرضی نفس الامر میں متمنع ہوتا ہے زیادہ سے زیادہ  
وہ ایک ذہنی و اختراعی مفروضہ میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے جس سے اس کا صرف امکان فرضی ثابت ہوتا ہے اور  
امکان فرضی اس امتناع کو نہیں بدل سکتا جو نفس الامر اور عالم واقع میں ثابت ہو چکا۔ ماقن حرماتے ہیں کہ یہ بات بھی



قابل غور ہے کہ ہر مرکب کو ممکن ماننے سے وہ چیز لازم آتی ہے جو بالذات محال ہے یعنی شریک باری کا امکان۔ اور قاعدہ ہے کہ جس چیز سے محال لازم آتا ہو وہ ممکن نہیں ہے لہذا ہر مرکب کا امکان ممکن نہیں ہے۔

وَحَلُّهُ أَنَّ وجودَ اثنين يستلزم وجودَ ثالث وهو المجموع وذات واحد لا يقال على هذا يلزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لانه نقول الرابع امر اعتباري فانه حاصل باعتبار شي واحد مرتين والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاعه فافهم.

ترجمہ :- اور اس شک ثانی کا حل یہ ہے کہ دو کا وجود مستلزم ہے تیسرے کے وجود کو اور وہ تیسرا ان دو کا مجموعہ ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو کے متحقق ہونے سے امور غیر متناہیہ کا متحقق ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ تیسرے کے ملانے سے چوتھا اور اسی طرح چوتھے کے ملانے سے پانچواں متحقق ہو جائے گا۔ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ ہم جواب دیں گے کہ چوتھا ایک اعتباری چیز ہے اس لئے کہ وہ حاصل ہوا ہے ایک شی کو دوسرے اعتبار کر لینے سے اور اس طرح کی اعتباری چیزوں میں اعتبار کے منقطع ہوجانے سے تسلسل منقطع ہوجاتا ہے۔ تو اس کو سمجھ لیجئے۔

تشریح :- مقام فصل میں خود ماتن نے جو شک پیش کیا ہے یعنی ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا لازم آنا یہاں سے اس شک کا جواب دے رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم میں کلی کے صدق اجتماع کو لے کر جو یہ کہا گیا تھا کہ کلی جس طرح اپنے الگ الگ افراد پر صادق آتی ہے اسی طرح ان کے مجموعے پر بھی صادق آتی ہے اور اس کے نتیجہ میں انسان و فرس پر حیوان صادق آتا تھا اور پھر اس حیوان کے لئے دو فصلیں ناطق اور صاہل ثابت ہو گئی تھیں۔ تو اس کا حل یہ ہے کہ جس طرح انسان و فرس میں حیوان کی وجہ سے وحدت پیدا ہو گئی اور وہ فی الواقع ہونگے اسی طرح ناطق و صاہل میں بھی وحدت پیدا ہو گئی اور وہ بھی شے واحد ہونگے اور وہ اسی طرح کہ دو فصلوں کا تحقق مستلزم ہے اپنے مجموعہ کو یعنی دونوں فصلوں کا ایک تحقق انفرادی ہے اور دوسرا تحقق اجتماعی ہے۔ تحقق اجتماعی کے اعتبار سے وہ شے واحد ہیں پس ایک ماہیت کے لئے ایک ہی فصل ہوئی دو فصلیں نہیں ہوتیں یعنی انسان و فرس کے مجموعہ کے لئے جس کو حیوان سے تعبیر کر لیجئے فصل ہوا ناطق و صاہل کا مجموعہ پس مجموعہ فصل ہے مجموعہ کے لئے۔ گویا ماہیت واحدہ کے لئے شے واحد فصل ہوئی۔

شعبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دو کے تحقق کے لئے تیسرے کو لازم قرار دیتے ہیں تو دو کے تحقق سے تسلسل یعنی امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آئے گا اور وہ اس طرح کہ دو مستلزم ہے اپنے مجموعہ کو اور یہ مجموعہ تیسرا ہوا۔ اب عین ہونے پر یہ تین مستلزم ہونگے اپنے مجموعہ کو وہ چوتھا ہوا۔ اب چار ہو جائیں گے اور وہ چاروں مستلزم ہونگے اپنے مجموعہ کو اور اس مجموعہ کے ملنے سے پانچ حاصل ہونگے۔ اسی طرح ایک غیر متناہی سلسلہ چلا جائیگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ

دو کے تحقق سے تیسرے کا وجود تو مسلم ہے کیونکہ تیسرا دو کا مجموعہ ہے لیکن جو تھا خالص فرضی ہے جس کا منشاء انتزاع ہی موجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود دو کو دوسرے فرض کرنے سے ہوا ہے اور فرضی اور اعتباری چیزوں کا تسلسل باسانی ختم ہو سکتا ہے اس کی آسان صورت یہ ہے کہ اعتبار کا سلسلہ ختم کر دیا جائے۔

والآبع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة نوعية أو جنسية شاملة ان عمت الافراد والافعال شاملة. والخامس العرض العام وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن المعروض فلازم والافعال يزل بسرعة اول بطل اولاً.

ترجمہ :- اور جو تھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور ان افراد پر محمول ہو جو ایک حقیقت کے تحت ہیں وہ حقیقت نوعی ہو یا جنسی ہو۔ خاصہ شاملہ ہے اگر تمام افراد کو عام ہو ورنہ غیر شاملہ ہے۔ اور پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور حقائق مختلفہ پر محمول ہو۔ اور ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کا معروض سے جدا ہونا اگر ممکن ہے تو کلی لازم ہے ورنہ مفارق ہے، مفارق جلدی نازل ہو گا یا دیر میں یا زائل ہی نہیں ہو گا۔

تشریح :- یہ کلی کی جو تھی اور پانچویں قسم کا بیان ہے۔ جو تھی قسم خاصہ ہے اور پانچویں قسم عرض عام ہے۔ خاصہ تشکیلی :- وہ کلی ہے جو شے کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک ہی حقیقت کے ساتھ متعلق ہو یعنی ایک ہی حقیقت کے افراد پر محمول ہو، پھر خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ خاصۃ النوع، خاصۃ الجنس۔ خاصۃ النوع وہ خاصہ ہے جو حقیقتاً نوعاً کے افراد پر محمول ہو جیسے مٹا کہ یہ انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور انسان حقیقتاً نوعیہ ہے۔

خاصۃ الجنس وہ خاصہ ہے جو جنس کے افراد پر محمول ہو جیسے مٹا کہ یہ حیوان کے افراد پر محمول ہوتا ہے کیونکہ افراد حیوان یعنی انسان، فرس، بقرو وغیرہ سبھی مٹا ہی ہیں واضح رہے کہ مٹا ہی حیوان کا خاصہ ہے لیکن انسان کے لئے عرض عام ہے۔ نیز خاصہ کی دو قسمیں اور بھی ہیں۔ مٹا کہ وغیرہ شاملہ۔

خاصۃ شاملہ وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو عام ہو جیسے مٹا کہ بالقوہ اپنے ذی خاصہ یعنی انسان کے تمام افراد کو عام ہے۔

خاصہ غیر شاملہ وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو عام نہ ہو بلکہ بعض میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے جیسے مٹا کہ بالفعل کہ یہ مرنے والے بعض ہی افراد میں پایا جاتا ہے کیونکہ انسان کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن سے کسی زمانہ میں بھی مٹا کہ صادر نہیں ہوا۔

پانچویں کلی عرض عام ہے۔ عرض عام وہ کلی ہے جو شے کی حقیقت سے خارج ہو اور حقائق مختلفہ کے افراد پر محمول ہو جیسے مٹا کہ انسان کے لئے عرض عام ہے کیونکہ شے اس کی حقیقت سے خارج بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر

حقائق کے افراد میں بھی پایا جاتا ہے۔

خاصہ کی تعریف میں خارج کے غلطے جنس، فصل، نوع لک لگائیں اسلئے کہ یہ خارج شے نہیں ہیں بلکہ داخل شے ہیں اور حقیقتہً واحدہ کی قید سے عرض عام لک لگایا کیونکہ یہ حقائق مختلف پر بولا جاتے ہیں۔

خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں لازم، مفاتیق۔ لازم وہ خاصہ یا عرض عام ہے جس کا ذی خاصہ یا ذی عرض سے جدا ہونا محال ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم ہے یعنی اس کا اربعہ سے جدا ہونا محال ہے مفاتیق وہ خاصہ یا عرض عام ہے جس کا ذی خاصہ یا ذی عرض سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے کاتب بالفضل انسان کا خاصہ مفارق ہے کیونکہ کاتبیت بالفعل کا انسان سے جدا ہونا ممکن ہے۔

پھر مفارقات کی تین قسمیں ہیں۔ سرلیخ الزوال، بطلی الزوال، عدم الزوال۔ سرلیخ الزوال وہ مفارق ہے جو اپنے معروض اور مزموم سے سرعت کے ساتھ زائل ہو جائے جیسے خرمندگی کی سرخائی کہ یہ چہرے پر تھوڑی دیر تک ظاہر ہوتی ہے پھر زائل ہو جاتی ہے۔ بطلی الزوال وہ مفارق ہے جو اپنے معروض سے دیر میں زائل ہو جیسے امراض مزمنہ پرانی بیماریاں کہ یہ بیمار سے دیر میں زائل ہوتی ہیں۔

عدم الزوال وہ مفارق ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن جدا نیکی کبھی واقع نہ ہو جیسے حرکت فلک، فلاسفہ کے نزدیک اس حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوتی۔

ثُمَّ اللَّازِمُ إِمَّا أَنْ يَتَنَحَّ عَنْ الْمَاهِيَةِ مُطْلَقًا لَعَلَّهِ أَوْ ضَرْوِيًّا لَيْسَ لِاَلْاَزِمِ الْمَاهِيَةِ أَوْ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحَدِ الوجودِينِ خَارِجِي أَوْ ذَهْنِي. وَيُسَمَّى الثَّانِي مَعْقُولًا ثَانِيًا وَالذَّوَامُ لَا يَخْلُو عَنْ لَزُومٍ سَبَبِي.

ترجمہ :- پھر لازم کا اہمیت سے جدا ہونا یا تو مطلقاً متنع ہوگا کسی علت کی وجہ سے یا بدایت کی وجہ سے ایسے لازم کا نام لازم الماہیت ہے یا اس کا جدا ہونا متنع ہوگا وجود خارجی یا وجود ذہنی میں سے کسی ایک کی جانب نظر کرتے ہوئے اس دوسرے لازم کا نام معقول ثانی ہے۔ اور دوام لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا۔ لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم الماہیت، لازم الوجود۔

تشریح :- لازم الماہیت وہ لازم ہے جس کا اہمیت سے جدا ہونا مطلقاً محال ہو مطلقاً سے مراد یہ ہے کہ خواہ وہ اہمیت خارج میں پائی جائے، خواہ ذہن میں۔ یہ امتناع انفکاک کسی علت کی وجہ سے ہو یا بدایت کے جیسے زوجیت ماہیت اربعہ کے لئے مطلقاً لازم ہے اربعہ خارج میں پایا جائے گا تو بھی زوجیت کے ساتھ متصف ہوگا اور ذہن میں پایا جائے گا تو بھی اس کے ساتھ متصف ہوگا۔

لازم الوجود وہ لازم ہے جس کا اہمیت سے جدا ہونا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو اس کا دوسرا نام معقول ثانی ہے جیسے کثیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ۔ کثیت انسان کو وجود ذہنی کے اعتبار

سے لازم ہے یعنی انسان جب ذہن میں پایا جائیگا تبھی کئی ہونے کے ساتھ متصف ہوگا اور جرئت زید کو خزانہ کے اعتبار سے لازم ہے کیونکہ خارج میں جو چیز بھی موجود ہوگی جزئی ہوگی۔

وَالَّذِي لَا يَخْلُو عَنْ لُزُومِ سَبَبِي. یہ ایک مشہور مسئلہ کی تحقیق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ آیا جو چیز کسی شے کے لئے مقام کے ساتھ ثابت ہو وہ اس شے کی عرض لازم ہے یا عرض مفارق۔ مشہور یہ ہے کہ وہ عرض مفارق ہے۔ ماتن فرماتے ہیں کہ یہ رائے اگرچہ شہرت اور مقبولیت پا چکی ہے لیکن تحقیق پر مبنی نہیں ہے۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ شے دائم عرض لازم ہے اس لئے کہ اس کا دوام کسی سبب ہی کی بنیاد پر ہوگا کیونکہ سبب کا دوام سبب کے دوام کے بغیر نہیں ہو سکتا اور جو کچھ پوری کائنات سبب و مسبب کے سلسلہ میں جکڑی ہوئی ہے اس لئے جب بھی کوئی چیز کسی شے کے لئے دوام کے ساتھ ثابت ہوگی تو یقیناً اس کا کوئی سبب ہوگا۔ پھر اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوگا یہاں تک کہ منتہا فائت واجب ہوگی اور ذات واجب کا مسبب ہونا تمام اسباب کے لئے لازم ہے اس لئے تمام اسباب دائمی بھی اپنے مسببات کے لئے لازم ہونگے۔ اسی کو ماتن نے دو لفظوں ”والدوام لا یخْلُو عَنْ لُزُومِ سَبَبِي“ سے بیان کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ دائم کا دوام اس لزوم سے خالی نہیں ہے جو سبب کی وجہ سے آتا ہے۔

هَلْ لِمُطْلَقِ الْوُجُودِ دَخْلٌ فَرَضِيٌّ فِي لُزُومِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقُّ لَا فَائِدَ الْضَرُورَةِ لَا تَعْلَلٌ  
حَتَّى يَجِبَ وُجُودُ الْعِلَّةِ أَوْ لَا كَوُجُودِ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ

تشریح کیا۔ وجود مطلق کا لوازم ماہیت میں دخل بدیہی ہے؟ حق بات یہ ہے کہ دخل نہیں ہے کیونکہ ماہیت متعلل نہیں ہوتی کہ پہلے علت کا وجود واجب ہو جیسے وجود واجب تعالیٰ مذہب متکلمین کی بنیاد پر۔

لوازم وجود ذہنی اور لوازم وجود خارجی کے سلسلے میں یہ بات صاف ہے کہ جب ماہیت تشریح کے لئے ثابت ہوں گے تو ان کے ثبوت میں ماہیت کے وجود ذہنی یا وجود خارجی کو دخل ہوگا۔ یہ بحث لوازم ماہیت کے بارے میں ہے کہ آیا لوازم ماہیت جب ماہیت کے لئے ثابت ہوتے ہیں تو اس میں وجود ماہیت کا دخل ہوتا ہے یعنی ماہیت کا وجود مطلق اس ثبوت کے لئے علت ہوتا ہے یا نہیں؟ مثلاً زوجیت جب ماہیت اربعہ کے لئے ثابت ہوتی ہے تو اربعہ کا وجود محویت زوجیت کے لئے علت ہوتا ہے یا زوجیت براہ راست ماہیت اربعہ کے لئے ثابت ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مطلق وجود کے دخل سے بحث اس لئے ہے کہ وجود معین لین و وجود ذہنی یا وجود خارجی کا دخل ہونا لوازم وجود ذہنی و لوازم وجود خارجی میں طے ہو چکا لہذا اس کے دخل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس مسئلے میں بعض کا خیال یہ ہے کہ اگر وجود کا دخل نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ لوازم کا ثبوت ایسی شے کے لئے ہے جو موجود نہیں ہے اور یہ باطل ہے۔

مناظرہ کا سواد اعظم اس کا قائل ہے کہ لوازم ماہیت کو بالبداهت ثابت ہوتے ہیں اس ثبوت میں

کسی علت و سبب کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ وجود واجب تعالیٰ کے بارے میں متعین کا مذہب ہے کہ وجود کا واجب تعالیٰ کے لئے ثبوت بالبداهت ہے اس ثبوت میں کسی علت و سبب کا واسطہ نہیں ہے۔ اگر علت کا واسطہ مان لیا جائے تو بداهت کا مُعْتَل بالعلت ہونا لازم آتا ہے جس کے نتیجے میں پہلے علت کا وجود واجب ہوگا پھر بداهت پائی جائے گی حالانکہ بداهت علت کی محتاج نہیں ہوتی۔ نیز واجب تعالیٰ کا وجود ازلی و قدیم ہے اگر وجود مطلق یا علت کا دخل مان لیتے ہیں تو وجود واجب کا ازلی و قدیم ہونا ثابت نہیں ہوتا معاذ اللہ اور متعین کا یہ کہنا کہ اگر وجود کا دخل نہیں مانتے تو لازم کا طیر موجودہ کے لئے ثابت ہونا لازم آتا ہے ایک سفسطہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ تو اس وقت لازم آتا جبکہ ہم وجود کو بے دخل کر کے عدم کو دخل مانتے اور جب ہم نے وجود عدم دونوں سے مراد نظر کر لیا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ ایک شے کسی شے موجود کے لئے ثابت ہو لیکن بوقت ثبوت اس شے موجود کا وجود بحیثیت علت ملحوظ نہ ہو۔ مانتے سو ادا عظم کی لئے سے اتفاق کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں سے برحق ہے۔

اَيْضًا اللَّازِمُ اَمَّا بَيْنَ وَهُوَ الَّذِي يَلْزَمُ تَصَوُّرُكَ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَنْزُومِ وَقَدْ يَقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهَا الْجَنْمُ بِالْمَنْزُومِ وَهُوَ اَعْمُ مِنَ الْاَوَّلِ اَوْ غَيْرَ بَيْنَ بِمُخْلَافَةٍ فَالْمُنْهَاطَةُ بِالْعَكْسِ وَكُلُّ مَنَّهُمَا مَوْجُودٌ بِالْفَرْدِ

ترجمہ۔ نیز لازم یا بین ہوگا اور بین وہ ہے کہ مزدوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور کبھی بین اس پر بوجہ لاجا تا ہے کہ لازم و مزدوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آئے، اور یہ لازم پہلے لازم کے مقابلہ میں اعم مطلق ہے، یا لازم غیر بین ہوگا جو ان دونوں کے برخلاف ہوگا پس نسبت برعکس ہوگی اصداں دونوں قسموں میں سے ہر ایک بالبداهت موجود ہے۔

تشریح۔ یہ لازم کی دوسری تقسیم ہے اس میں لازم کی چار قسمیں بیان ہوئی ہیں۔ لازم بین بالمعنی الاخص قسم ۱۔ لازم بین بالمعنی الاعم، لازم غیر بین بالمعنی الاخص، لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے جس کے مزدوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے یعنی دونوں کے درمیان اتنا مضبوط اور گہرا تعلق ہو کہ مزدوم کے تصور سے لازم کا تصور منفک نہ ہوتا ہو جیسے اٹنی اور بصیر۔ اعمی مزدوم ہے اور بصیر اس کا لازم بین بالمعنی الاخص ہے۔ جب اعمی کا تصور ہوگا اور اس کے معنی ذہن میں آئیں گے تو لازمی طور پر بصیر کا بھی تصور ہوگا کیونکہ اعمی کے معنی فاقد البصر جس کی بصارت مفقود ہوگئی ہو (کے ہیں ظاہر ہے کہ جب فاقد البصر ذہن میں آئیں گے تو لازماً بصیر بھی ذہن میں حاصل ہوگا۔

لازم بین بالمعنی الاعم۔ وہ لازم ہے جس کا مزدوم سے اتنا گہرا تعلق نہ ہو کہ جب مزدوم ذہن میں آئے تو وہ بھی ذہن میں آجائے البتہ اتنا تعلق ضرور ہو کہ جب مزدوم اور لازم دونوں کا تصور کیا جائے اور دونوں کے معنی ذہن میں

حاصل ہوں تو دونوں کے درمیان رشتہ لزوم کا یقین ہو جائے جیسے اربعہ کے لئے زوجیت لازم بین بالمعنی الاثم ہے کہ دونوں جب ذہن میں حاصل ہوتے ہیں تو ان کے درمیان لزوم کا یقین ہو جاتا ہے۔ پہلے معنی جہاں صادق آئیں گے وہاں دوسرے معنی ضرور صادق آئیں گے لیکن یہ مفروضہ نہیں کہ جہاں دوسرے معنی صادق آئیں وہاں پہلے معنی بھی صادق آئیں اسی لئے معنی اول اخص اور معنی ثانی اعم ہیں۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے کہ اس کے اولیٰ کے لزوم کے ذہن میں آنے کے بعد لزوم کا یقین نہ حاصل ہو جیسے عالم کے لئے حدوث لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہے یعنی عالم اور حدوث دونوں کا تصور کرنے اور ان کے مفہوم کو ذہن میں لانے کے بعد یہ یقین نہیں ہوتا کہ حدوث عالم کے لئے لازم ہے بلکہ لزوم کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت پیش آتی ہے یعنی یہ کہنا پڑتا ہے کہ العالم متغیر، دکل متغیر حادث، فالعالم حادث۔

لازم غیر بین بالمعنی الاثم وہ لازم ہے کہ جس کے لزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے جیسے انسان کے لئے کعب بالقبوہ لازم غیر بین بالمعنی الاثم ہے کہ انسان کا تصور کرتے وقت بسا اوقات کاتب کا دل میں خطرہ محکم نہیں گزرتا واضح ہو کہ لازم غیر بین لازم بین کی نفی ہے اور عموم و خصوص میں نفی عین کے برعکس ہوتی ہے۔ پس لازم بین بالمعنی الاخص کی نفی لازم غیر بین بالمعنی الاثم ہوگی۔ اور لازم بین بالمعنی الاثم کی نفی لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہوگی جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے واضح ہے ماتن کے فقرہ "فالنسبہ بالعکس" کے یہی معنی ہیں۔

وکل منہما موجود بالضرورة۔ یہ امام رازی پر زور ہے امام رازی فرماتے ہیں کہ بین و غیر بین کا وجود مستلزم دلیل ہے ان کا وجود آپ سے آپ ثابت نہیں ہوگا جب تک ان کے وجود پر دلیل نہ قائم کی جائے۔ ماتن امام کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں کا وجود بدلتہ ثابت ہے یعنی ہم جب اپنے ذہن میں اسٹیار کا تصور کرتے ہیں تو واضح طور پر مدہرج کے لازم پاتے ہیں ہمارے اذہان یہ فیصلہ کرنے میں کس دلیل کا اظہار نہیں کرتے۔

وَلِهَذَا شَكُّ وَهُوَ أَنَّ الزُّوْمَ لَا يَزِيدُ إِلَّا لَا يَنْقُصُ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَتَتَسَلَّلُ الزُّوْمَاتُ وَهَكَذَا أَنَّ الزُّوْمَ مِنَ الْمَعَانِي الِاعْتِبَارِيَّةِ لَا تَزِيدُ أَعْيَادُ الَّتِي لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ إِلَّا فِي الذَّهْنِ بَعْدَ اعْتِبَارِهَا أَيْ مَا كَيْفَ يَنْقُصُ بِانْقِطَاعِ الِاعْتِبَارِ نَعَمْ مِنْشَاهَا وَمَنْبُعُهَا مَتَعَقُّ وَذَلِكَ هُوَ الْحَافِظُ لِنَفْسِ أَمْرِيَّةٍ لَا تَزِيدُ أَعْيَادُ مِنْشَاهَا أَوْ غَيْرَ مِنْشَاهَا مُرْتَبَةِ أَوْ غَيْرَ مُرْتَبَةِ فَقَوْلُهُمُ التَّسَلُّلُ فِيهَا لَيْسَ بِحَالٍ صَادِقٌ لِعَدَمِ الْمَوْضُوعِ فَتَذَكَّرْ

ترجمہ :- اور یہاں ایک شک ہے اور وہ یہ ہے کہ لزوم لازم ہے ورنہ منہدم ہو جائے گی تلازم کی بنیاد۔ (اور جب لزوم لازم ہے) تو لزومات میں تسلسل ہوگا، اور اس شک کا حل یہ ہے کہ لزوم معانی اعتباریہ

انتزاعی میں سے ہے جن کا مرتبہ ذہن میں تحقق ہے جبکہ ذہن ان کا اعتبار کرے پس سلسلہ اعتبار کے ختم ہونے سے ختم  
 بھی ہو جائیں گے، ہاں ان کا منشاء انتزاع محقق ہے اور وہی انتزاعیات کے نفس الامری ہونے کا محافظ ہے، وہ انتزاعیات  
 متناہی ہوں یا غیر متناہی، مرتب ہوں یا غیر مرتب، پس اہل منطق کا یہ قول "التسلسل فیہا لیس بمحال" یعنی اعتباریات  
 میں تسلسل محال نہیں ہے صحیح ہے کیونکہ موضوع قضیہ معدوم ہے پس غور کرلو۔  
 یہ لازم و ملزوم کے بارے میں ایک شک اور اس کا حل ہے۔

تشریح۔ شک کا حائل یہ ہے کہ لازم و ملزوم کے درمیان جو رشتہ لازم ہے وہ لازم ہے یا غیر لازم؟ بالفاظ  
 دیگر معترض پوچھتا ہے کہ لزوم کا لازم و ملزوم سے جدا ہونا ممکن ہے یا ممکن، اگر ممکن ہے تو لازم و ملزوم کے درمیان  
 جو چیز لازم کی اصل بنیاد ہے یعنی رشتہ لزوم وہی منہدم ہوئی جاتی ہے پس کہاں کا لازم اور کہاں کا ملزوم۔ اور اگر  
 لزوم کا لازم و ملزوم سے جدا ہونا ممکن ہے تو لزومات میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اب لزوم کے لازم کے بارے  
 میں سوال ہوگا کہ آیا وہ لزوم کے لئے لازم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں لازم ہے تو بنیاد لازمیت منہدم ہو جاتی ہے اور اگر  
 لازم ہے تو پھر اس تیسرے لزوم یعنی لزوم لزوم کے بارے میں اسی طرح کا سوال ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ لزومات  
 کا سلسلہ غیر متناہی چل پڑے گا جو کہ محال ہے۔

اس شک کا حل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لزوم لازم ہے۔ وہ گیا تسلسل کا الزام تو اس کا جواب یہ ہے کہ  
 لزومات امور انتزاعیہ میں سے ہیں یعنی ذہن انسانی لازم و ملزوم سے لزوم کا انتزاع کرتا ہے امور انتزاعیہ کا ذہن کے  
 سوا کہیں تحقق نہیں ہوتا۔ اور ذہن میں بھی تحقق اس وقت ہوتا ہے جبکہ ذہن ان کا اعتبار کرے اور جب ذہن انتزاع و اعتبار  
 کرنا بند کر دے تو ان کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے پس اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہو جائے گا۔

وذا لک ہوا لحاظ نفس امریۃ الانتزاعیات الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لزوم ایک  
 امر انتزاعی ہے تو اس پر حکم کیوں لگتا ہے۔ وہ قضیہ موجبہ کا موضوع کیوں بنتا ہے مثلاً لزوم لازم؟ کیوں  
 کہا جاتا ہے۔ قضیہ موجبہ کا موطوع بنتا تو اس کا ثبوت ہے کہ وہ ایک نفس الامری اور واقعی شے ہے۔

جواب کا حائل یہ ہے کہ امور انتزاعیہ اپنے منشاء انتزاع کے اعتبار سے نفس الامری ہیں مثلاً لزوم  
 خالص ایک انتزاعی شے ہے لیکن اس کا منشاء انتزاع یعنی لازم و ملزوم خارج میں موجود ہیں اور یہی اس  
 کے نفس الامری ہونے کے محافظ ہیں گویا یہ لزومات نفس الامر میں اس لئے موجود ہیں کہ ان کا منشاء انتزاع  
 نفس الامر میں موجود ہے اور قضیہ موجبہ کے موضوع میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا موضوع باللاستقلال نفس الامر  
 میں موجود ہو۔ اس میں عموم ہے خواہ موضوع باللاستقلال نفس الامر میں موجود ہو، خواہ اپنے منشاء انتزاع کے  
 اعتبار سے موجود ہو اور چونکہ انتزاعیات براہ راست نفس الامر میں موجود نہیں ہیں اس لئے ان کے مرتب یا غیر  
 متناہی ہونے سے کوئی استحالة لازم نہیں آتا۔

فقولہم التسلسل فیہا لیس بمحال الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ امور انتزاعیہ  
 میں تسلسل نہیں ہے آپ کے اس دعوے میں اور مناطق کے مقولے "التسلسل فی الانتزاعیات لیس محرم" میں  
 تضاد ہے کیونکہ مناطق کے مقولہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انتزاعیات میں تسلسل تو ہے لیکن محال نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مناظرہ کا مقولہ قضیہ سالبہ ہے جو عدم مومنوں کے وقت بھی صادق آتا ہے پس "التسلسل فیہا لیس بمحال" کا مطلب یہ ہے کہ تسلسل انتزاعات میں موجود ہی نہیں ہے کہ اس کے محال وغیرہ محال ہونے سے بحث کی جائے۔

**خاتمہ۔** مفہوم الکلی یسشی کلیاً منطقیاً و معروض ذالک المفہوم یسشی کلیاً طبعیاً والجموع من العارض والمعروض یسشی کلیاً عقلیاً و کذا الکلیات الخمس منها منطقی و طبعی و عقلی ثم الطبعی له اعتبارات ثلثة بشرط لا شئ و یسشی مجردة و بشرط شئ و یسشی مخلوطة و لا بشرط شئ و یسشی مطلقة۔

ترجمہ ۱۔ کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی ہے اور اس مفہوم کے معروض کا نام کلی طبعی ہے اور عارض و معروض کے مجموعہ کا نام کلی عقلی ہے اور اسی طرح کلیات خمس میں منطقی، طبعی، عقلی کے اقسام ہیں۔ پھر کلی طبعی کی تین کیفیتیں ہیں بشرط لا شئ اور اس کا نام مجردہ ہے، بشرط شئ اس کا نام مخلوط ہے، لا بشرط شئ اس کا نام مطلقہ ہے۔

خاتمہ کے عنوان کے تحت کلیات کے تعلقات پر بحث ہے اگرچہ ان مسائل سے کوئی فنی غرض وابستہ نہیں ہے کلی تشریح ۱۔ اپنے مفہوم و مصداق کے اعتبار سے تین قسموں پر منقسم ہے۔ منطقی۔ طبعی۔ عقلی۔

کلی کا مفہوم یعنی اس کی تعریف یا جن مفہوموں سے اس مفہوم کو تعبیر کیا جائے مثلاً وہ مفہوم جو اپنے نفس تصور کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آسکتا ہو کلی منطقی ہے۔ اس قسم کو منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ منطقی کے مسائل کی بنیاد اسی پر ہے۔

کلی منطقی یا اس کا مفہوم جس چیز کو عارض ہو اس کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان کہ اس کو کلی کا مفہوم عارض ہوتا ہے اور انسان اس کا معروض بنتا ہے۔ معروض کو کلی طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبیعت حقیقت کا دوسرا نام ہے اور یہ کلی طبعی میں سے ایک طبیعت اور حقائق میں سے ایک حقیقت ہے۔ منطقی اور عقلی یا عارض و معروض کے مجموعہ مثلاً الانسان الکلی کا نام کلی عقلی ہے اس کو عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا وجود صرف عقل اور ذہن میں ہے۔

عقل کہنے کی وجہ کلی منطقی میں بھی موجود ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس شے میں بھی وجہ تسمیہ پائی جائے اس کا نام بھی وہی رکھا جائے۔ منطقی، طبعی، عقلی کی تقسیم کلی کی تمام قسموں میں جاری ہو سکتی ہے۔ مثلاً جنس کی تعریف جنس منطقی ہے اس تعریف کا معروض یعنی حیوان جنس طبعی ہے اور حیوان الجنس جنس عقلی ہے۔ و علی ہذا۔

ثم الطبعی له اعتبارات ثلثة۔ یہ کلی طبعی کی تقسیم ہے کلی طبعی اپنی مختلف حیثیات کی وجہ سے تین قسموں پر ہے مجردہ، مخلوطة، مطلقة یا درسد۔

مجردہ وہ کلی طبعی ہے جو بشرط لا شئ مخلوط ہو۔ یعنی خالص ماہیت مخلوط ہو اور اس شرط کے ساتھ مخلوط ہو کہ اس کے ساتھ کسی عارض کا اتصاف نہیں ہے مثلاً ماہیت انسان کا تصور تمام عوارض مثلاً کتابت و شکم وغیرہ سے خالی کر کے کیا جائے اور یہ شرط لگادی جائے کہ انسان کے ساتھ ان چیزوں کا عدم مخلوط ہے گویا ہم اس انسان کا تصور کرنا چاہتے ہیں جو نہ کتاب ہو نہ ضاحک ہو بلکہ اپنی تمام صفات کی نفی کے ساتھ ہمارے ذہن میں آئے۔



ملا بین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مجردہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ مجردہ نہ ذہن میں موجود ہے نہ خارج میں اسلئے اگر خارج ذہن میں موجود ہونے والی چیز کسی نہ کسی صفت کے ساتھ ضرور متصف ہوگی۔  
 مخلوطہ: وہ کلی طبعی ہے جو بشرط شیء موقوف ہو مثلاً انسان کا تصور اس کی کسی صفت یا اس کے کسی عارض کے ساتھ کیا جائے، ظاہر ہے کہ مخلوطہ کے موجود ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں ہے۔  
 مطلقہ: وہ کلی طبعی ہے جو بلا شرط شیء موقوف ہو یعنی وہ آزاد کلی جو اتقان و عدم اتصاف یا عدم و عدم عارض ہر دو قیدوں سے مستثنیٰ ہے۔ ملا بین فرماتے ہیں کہ طبعی کا یہ درجہ پہلے دونوں درجات کا جامع ہے لہذا اس میں دلالت کا بوجھ اٹھانے کی صلاحیت ہے۔

وہی من حیثہی لیست موجودۃ ولا معدومۃ ولا شیء من العوارض ففی ہذا المرتبۃ  
 امر قع النقیضان والطبی اعلم باعتبار من المطلقۃ فلا یلزم تقسیم الشیء  
 الی نفسہ و الی غیرہ۔

ترجمہ ۱۔ اور مطلقہ بحیثیت مطلقہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے اور نہ عوارض میں سے کوئی موجود و معدوم ہے پس اس درجہ میں نقیضین کا ارتقاع ہو گیا، اور کلی طبعی ایک حیثیت سے مطلقہ سے عام ہے لہذا تقسیم شیء الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔  
 تشریح ۲۔ فرماتے ہیں کہ چونکہ مطلقہ میں ماہیت یا عوارض کا وجود و عدم کچھ بھی موقوف نہیں ہے اسلئے مطلقہ بحیثیت مطلقہ نہ موجود ہے نہ معدوم اور مطلقہ کے درجہ میں اگر وجود و عدم جو نقیضین ہیں دونوں کا ارتقاع ہوتا ہے اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ارتقاع نقیضین تو محال ہے پس مطلقہ میں اسکو کس طرح برداشت کر لیا گیا اسلئے کہ یہاں یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ارتقاع نقیضین نفس الامر میں نہیں ہوا ہے۔ نفس الامر میں مطلقہ وجود و عدم میں سے کسی کے ساتھ ضرور متصف ہوگی البتہ اس مطلقہ کا لحاظ کرنے میں دونوں کا ارتقاع ہے یعنی مطلقہ کا لحاظ اس طرح کیا گیا ہے کہ نہ وجود ہی اس کی ذات میں داخل ہے اور نہ عدم۔ محال تو وہ ارتقاع نقیضین ہے جو نفس الامر کے اعتبار سے ہو۔

والطبی اعلم باعتبار من المطلقۃ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مطلقہ کلی طبعی کی قسم ہے اور کلی طبعی ان تینوں قسموں کا مقسم ہے اور کلی طبعی نام ہے ماہیت مطلقہ کا پس مطلقہ کلی طبعی کا عین ہوئی اور مجردہ و مخلوطہ اس کا غیر ہوئی پس کلی طبعی کا ان تینوں کی جانب مقسم ہونا تقسیم فی الی عینہ والی غیرہ ہوا۔  
 جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی اور مطلقہ میں عینیت نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ کلی طبعی عام مطلق ہے اور مطلقہ خاص مطلق ہے۔ کلی طبعی میں کسی چیز کا شرط ہونا یا شرط نہ ہونا دونوں ملحوظ نہیں ہیں اور مطلقہ میں وجود و عدم کا شرط نہ ہونا ملحوظ ہے۔ پس مطلقہ خاص ہے اور کلی طبعی عام ہے اور

جب غنیت جس کی بنیاد پر تقسیم شئی الی نفس والی غیر لازم آتی تھی باطل ہو گئی تو تقسیم شئی الی نفس والی غیرہ کا الزام بھی باطل ہو گیا۔

اعلم ان المنطقی من المعقولات الثانية ومن ثم لم يذهب احدٌ الى وجوده في الخارج واذا لم يكن المنطقي موجوداً لم يكن العقلي موجوداً. بقي الطبعي اختلف فيه فمذهب المحققين ومنهم الرئيس انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والوجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة ومن ذهب منهم الى عدمية التعيين قال بحسوسيته ايضاً في الجملة وهو الحق وذهب شذوذة قليلة من المتفلسفين الى ان الموجود هو الهيئته البسيطة والحكليات منتزعاتٌ عقلية، وليت شعري اذا كان زيدٌ مثلاً بسيطاً من كل وجه ولوحظ اليه من حيث هو من غير نظير الى مشاركات ومتبائنات حتى عن الوجود والعدم كيف يتصور منه انترام صور متغايرة فلا بد له من القول بان للبسيط الحقيقي في مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين مطابقتين له وهو قول بالتنافيين۔ هذا في المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلم يذهب احدٌ الى وجودها في الخارج الا افلاطون وهي المثل الافلاطونية وهذا مما يشنع به عليه هل توجد في الذهن قبل الادقيل نعم وهو الحق فانه لا حجب في التصورات۔

ترجمہ ۱۔ جان لو کہ کلی منطقی مقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی وجہ سے کوئی اس جانب نہیں گیا ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہے اور جب منطقی موجود نہیں ہے تو عقل بھی موجود نہیں ہے رہ گئی طبعی تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ محققین جن میں شیخ الرئيس بھی ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے وجود کی غنیت کے ساتھ موجود ہے پس وجود بالذات ایک ہے اور موجود دو ہیں اور وجودان دونوں کو وحدت کے اعتبار سے عارض ہے اور مناطق میں سے جو وجود کے عايم تعیین کی طرف گئے ہیں وہ کلی طبعی کے فی الجملہ محسوس ہونے کے بھی قائل ہیں اور موجود کا قول ہی حق ہے اور لاسف کہ ایک چھوٹی سی جماعت اس جانب گئی ہے کہ موجود شخص بسیط ہے اور حکیات

اس سے عقلی طور پر منشاء میں اور کاش میں یہ جانتا کہ زید مثال کے طور پر جب ہر طرح سے بسیط ہے اور جب مشارکات و متبائنات حتیٰ کہ وجود و عدم سے بھی صرف نظر کر کے صرف اس کی ذات بحیثیت ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس سے مختلف صورتوں کا منشاء ہونا کس طرح تصور ہو سکتا ہے لہذا ان کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس بات کے قائل ہوں کہ درجہ تقوّم میں بسیط حقیقی کے لئے دو مختلف صورتیں ہیں جو بسیط حقیقی سے تطابق رکھتی ہیں اور بسیط حقیقی جن پر صادق آتا ہے اور یہ متناہیین کا قائل ہوتا ہے یہ بحث مفصلہ اور مطلقہ کے بارے میں ہے اور مجرّد تو اس کے وجود خارجی کی جانب کوئی نہیں کیا بجز افلاطون کے اور یہ مجرّدات افلاطونی مثالیں ہیں اور افلاطون کی یہ رائے ان باتوں میں سے ہے جس کے ذریعہ ان پر طعن کیا جاتا ہے۔

کیا مجرّدہ ذہن میں موجود وہ ہے؟ کہا گیا کہ نہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ ہاں اور یہ بڑھتی ہے کیونکہ تصورات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

تشریح ۱۔ یہ بحث کلی منطقی، کلی عقلی، کلی طبعی اور مابہیت مجرّدہ کے وجود سے متعلق ہے کہ آیا یہ کلیات موجود ہیں یعنی متصف بالوجود ہیں یا نہیں اگر موجود ہیں تو خارج میں موجود ہیں یا ذہن میں اور موجود ہونے کے بعد متعین ہیں یا نہیں۔

کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے کیونکہ یہ معقولات ثانیہ میں سے ہے جو کسی شے کو ذہن میں عارض ہوتے ہیں ان کا عروض معقول اول ہے اور یہ معقول ثانی ہیں گویا کلی منطقی موجود فی الذہن تو ہے لیکن موجود فی الخارج نہیں ہے اور جب کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے تو کلی عقلی جو منطقی اور طبعی کا مرکب ہے وہ بھی خارج میں موجود نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک جز خارج میں موجود نہیں ہے اور انشاء جز سے انشاء کل ہو جاتا ہے۔

کلی طبعی کے بارے میں اختلاف ہے محققین جن میں شیخ الرئیس بھی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے اور اس کے وجود اور اس کے افراد کے وجود کے درمیان عینیت ہے اسی کو دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے ماتن کے نزدیک یہی مذہب حق ہے۔ انسان موجود ہے کیونکہ اس کے افراد زید عمرو، بکر و غیرہ موجود ہیں۔ انہی افراد کا جب ذہن میں ادلاک ہوگا تو موجود دو ہونگے۔ ایک مابہیت مطلقہ دوسرا اس کا شخص اور وجود ان دونوں کا ایک ہوگا اور بحیثیت وحدت وجود دونوں کو عارض ہوگا۔ بعض حضرات تو یہاں تک کہتے ہیں کہ افراد کا خارجی شخص ایک امر اعتباری ہے پس گویا شخص و تعین ایک امر معدوم ہے اور وجود مابہیت طبعی ہی کا ہے اس لحاظ سے کلی طبعی محسوس بھی ہے اگر کلی طبعی از قبیل لون یا نور دروغی ہے تو محسوس بالذات ہے اور اگر از قبیل اجسام ہے تو محسوس بالواسطہ ہے اسی کو محسوس فی الجملہ کہا گیا ہے۔

محققین کے برخلاف حکماء کی ایک مختصر جماعت اس کی قائل ہے کہ موجود صرف اشخاص بسیط ہیں اور کلیات ان سے عقلی طور پر منشاء ہوتی ہیں مثلاً زید عمر کی صورت میں انسان کا صرف شخص موجود ہے خود مابہیت انسانہ موجود نہیں ہیں مابہیت انسانہ یعنی حیوان و ناطق کا زید سے ذہنی طور پر اشتراع ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب شخص کے ساتھ کوئی دوسری شے موجود نہیں مانی گئی۔ تو شخص بسیط ہوا اسی لئے کہا گیا کہ موجود ہوتا ہے بسیط

یعنی تشخصات بسیط ہیں۔

ماتن کہتے کہ یہ بات تیسری کچھ سے باہر ہے کہ جب زید ہر اعتبار سے بسیط ہے تو جب بحیثیت بساطت اس پر نظر ڈالی جائے اور اس کے مشارکات و متبائنات حتیٰ کہ اس کے وجود و عدم سے بھی مراد نظر کر لی جائے تو اس سے متعدد صورتیں کیے منتزع ہو سکتی ہیں کیونکہ متعدد انتزاع کرنے کے لئے منشا و انتزاع میں تعدد کا ہونا ضروری ہے چاہے وہ کسی اعتبار سے ہو۔ پس جب یہ فرقہ ایک طرف یہ کہتا ہے کہ موجود صرف تشخصات بسیط ہیں تو گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انہیں کسی طرح کثرت نہیں ہے، اور جب دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ ان سے کلیات کا انتزاع ہو سکتا ہے تو گویا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ان میں کثرت ہے، اظاہر ہے کہ یہ متضادین کا قائل ہونا ہے۔

ماتن فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف کلی طبی کے بارے میں اس کی دو قسموں یعنی مطلقہ اور مخلوطہ پر نظر رکھتے ہوئے تھا لیکن اس کی تیسری قسم مجرودہ تو اس کے وجود خارجی کا افلاطون کے سوا کوئی قائل نہیں ہے۔ اسی لئے ماہیات مجرودہ کو مثل افلاطونیہ (افلاطنی مثالیں) کہا جاتا ہے۔ مجرودہ کے بارے میں افلاطون کا یہ نقطہ نظر ان پرطن و تشنیع کا باعث ہو گیا۔ کہ حکماء کا خصل ہوتے ہوئے اتنی یو توجہ بات کا قائل ہے

”طے تڑپ رہا ہے فلاطون میان غیب و حضور“ (اقبال)

لیکن یہ بات اپنی جگہ برحق ہے کہ مجرودہ ذہن میں موجود ہے کیونکہ ذہن بال کی کمال نکالنے پر قدرت رکھتا ہے یعنی ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کو ہر چیز سے الگ کر لے اسی لئے کہا گیا ہے کہ تصورات میں کوئی پابندی نہیں ہے تصور تو خود نفس تصور کا بھی ہو سکتا ہے۔

**فصل معرّف اشیء ما یُحمَلُ علیہ تصویرًا تفصیلًا أو تفسیرًا والثنائی اللفظی والاوّل الحقیقی فنیہ تحمیل صورۃ غیر حاصلۃ فان علیہ وجودُها فهو بحسب الحقیقۃ و الا فبحسب الالاسیور۔**

**فصل** شے کا معرفت وہ ہے جو شے پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے معمول ہو خواہ یہ افادہ تصور تحصیل ترجمہ کے لئے ہو یا تفسیر کے لئے اور ثنائی قسم لفظی ہے اور اول حقیقی ہے پس اس میں یعنی حقیقی میں صورت غیر حاصل کو حاصل کرنا ہے اب اگر اس صورت کا وجود معلوم ہے تو تعریف حقیقت کے اعتبار سے ہے ورنہ لفظ کے اعتبار سے ہے معرفت کی بحث ہے۔ معرفت تصورات کا مقصود بالذات ہے جس طرح تصدیقات کا مقصود دلیل و حجت ہے تشریح و معرفت وہ لفظ ہے جو کسی شے پر اس لئے معمول ہو کہ اس کے ذریعہ اس شے کا تصور ہو جائے۔ معرفت کی دو قسمیں ہیں حقیقی لفظی۔

معرّف حقیقی وہ ہے کہ جس کے ذریعہ غیر حاصل صورت کو حاصل کیا جائے جیسے مہولات کی تعریف۔  
معرّف لفظی وہ ہے جس میں غیر حاصل صورت کو حاصل کرنا نہ ہو بلکہ ایک صورت ذہن میں پہلے سے

موجود ہے لیکن ذہنی التفات اس سے بہت گہرا ہے تعریف کے ذریعہ ذہن کو دوبارہ اس کی طرف متوجہ کرنا ہے جیسے الغنفلہ  
”اسد“ میں اسد غنفلہ کی تعریف لفظی ہے۔

معروف حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ تعریف بحسب الحقیقت۔ تعریف بحسب الاسم  
تعریف بحسب الحقیقت وہ تعریف ہے جس میں معروف کی حقیقت کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ موجود فی الحجاز  
ہے جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق تعریف بحسب الحقیقت ہے۔

تعریف بحسب الاسم۔ وہ تعریف ہے جس میں صورت کا وجود معلوم کے بغیر تعریف کی جائے خواہ وہ صورت موجود فی  
الزمانہ کیوں نہ ہو جیسے کہا جائے ”العنقاء هو الطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعاء لبي من  
الانبياء“ علامین میں ہے کہ سائبہ تفصیل کی روشنی میں تعریف کی دو قسمیں مل سکتی ہیں۔ چار تعریف حقیقی بحسب  
الحقیقت کی یعنی حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔ اور چار قسمیں تعریف بحسب الاسم کی یعنی حد تام، حد ناقص  
رسم تام، رسم ناقص۔ اور نویں قسم تعریف لفظی ہے

وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرُوفُ أَجَلِيًّا فَلَا يَصَحُّ بِالسَّوَادِي مَعْرِفَةٌ وَبِالْأَخْفَى وَأَنْ  
يَكُونَ مَسَاوِيًّا فَيَجِبُ الْإِطْرَادُ وَالْإِنْكَاسُ فَلَا يَصَحُّ بِالْأَعْمِ وَالْإِخْصَ وَالْتَعْرِيفُ  
بِالْمِثَالِ تَعْرِيفٌ بِالْمِشَاهِدَةِ الْمُخْتَصَّةِ وَالْحَقُّ جَوَازَةٌ بِالْأَعْمِ

ترجمہ۔ اور ضروری ہے کہ تعریف معروف کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہو لہذا ایسے لفظ کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح  
نہیں ہے جو علم میں آنے کے اعتبار سے مساوی ہو اور نہ ایسے لفظ کے ذریعہ جو معروف کے مقابلہ  
میں خفی ترین ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ تعریف معروف کے مساوی ہو، پس تعریف کا مانع اور جامع ہونا ضروری ہے  
لہذا تعریف باللائم جائز ہے اور نہ تعریف بالانحصار، اور مثال کے ذریعہ تعریف کرنا مشابہت منقسمہ کے ذریعہ تعریف  
کرنا ہے۔ اور حق یہ ہے کہ تعریف باللائم جائز ہے۔

تعریف کا مقصود یہ ہے کہ معروف کی ماہیت وضاحت کے ساتھ ذہن میں آجائے اور دیگر اشیاء سے  
تشویش۔ متاثر ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصود اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ تعریف معروف کے مقابلہ  
میں زیادہ واضح ہو اور ظہور و خفاء میں دونوں برابر نہ ہوں چنانچہ متقارن فیض میں سے ایک کی دوسرے کے ذریعہ  
تعریف کرنا صحیح نہیں ہے مثلاً ”الْأَبُّ“ کی تعریف میں کہا جائے ”مَنْ كَانَ لَهُ ابْنٌ“ اور ”الابن“ کی تعریف میں کہا جائے  
”مَنْ كَانَ لَهُ أَبٌ“ یہ تعریف اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اب اور ابن ظہور و خفاء میں دونوں یکساں ہیں۔

اسی طرح تعریف کا معروف سے اخفی ہونا درست نہیں ہے۔ کیونکہ تعریف انکشاف و وضاحت کے لئے ہوتی ہے  
اور جب تعریف اخفی ہوگی تو وضاحت نہیں حاصل ہو سکتی چنانچہ ”النَّارُ“ کی تعریف میں اسطیقس کہا صحیح نہیں ہے  
اور تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ افراد کے اعتبار سے معروف کے مساوی ہو یعنی جہاں جہاں معروف صادق آتا

وہاں معرّف صادق آئے اس مساوات کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تعریف مطرود بھی ہوگی اور منعکس بھی

مطرود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تعریف صادق آئے وہاں معرّف بھی صادق آئے اسی سے لازماً یہ ثابت ہوا کہ تعریف میں معرّف کے سوا دوسرے افراد داخل نہیں ہیں پس تعریف دخولی غیر سے مانع ہوئی لہذا اطراد یعنی دخولی غیر سے مانع ہونا ہے۔

اور منعکس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد سے تعریف منتفی ہو یعنی جہاں تعریف صادق نہ آئے وہاں معرّف بھی صادق نہ آئے یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب تعریف معرّف کے تمام افراد کو جامع ہو لہذا انعکاس کے معنی افراد معرّف کو جامع ہونا ہے۔ علامہ یہ کہ تعریف کے لئے مساوی ہونیکی شرط اس بات کی کفیل ہے کہ تعریف مانع بھی ہوا اور جامع بھی۔

چونکہ تعریف کا مقصد یہ ہے کہ معرّف اپنے اعداد سے ممتاز ہو جائے اور اعم، اخص کو ممتاز نہیں کرتا اس لئے تعریف کا اعم ہونا بھی جائز نہیں۔

اسی طرح اخص کے افراد اعم کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جس کی بنا پر اخص اختی ہوتا ہے اس لئے تعریف کا اخص ہونا بھی جائز نہیں ہے۔

واللّٰھ تعالیٰ اعلم بالمشال الخ یہ ایک سوال مقصد کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے تعریف بالا اخص کو ناجائز قرار دیا ہے حالانکہ فنون میں مثال کے ذریعہ تعریف کی جاتی ہے مثلاً الاسم کزید میں اسم کی تعریف زید سے کی گئی ہے جبکہ زید اسم کے مقابلہ میں اخص ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے تعریف بالمشال میں مقصود نفس مثال کے ذریعہ تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ تعریف مشابہت مقصود سے کرنی مقصود ہے یعنی مشابہت اور قیاس کے ذریعہ جو خاصہ مندرج ہوتا ہے درحقیقت وہ خاصہ تعریف واقع ہوتا ہے مثلاً الاسم کزید میں زید سے ایک خاصہ مندرج ہوا اور وہ ہے کوئی زید دالو علی معنی مستقل غیر مقررین باحد اللزمنہ ہشلافتہ۔ پس تعریف بالمشال تعریف بالخاصہ ہے جس کو اصطلاحی لفظوں میں رسم کہنا چاہیے۔

واللّٰھ تعالیٰ اعلم۔ یہ مقدمین اور متاخرین کے درمیان محاکمہ ہے متاخرین کا کہنا ہے کہ تعریف بالا اعم جائز نہیں ہے کیونکہ اعم سے امتیاز تام حاصل نہیں ہوتا۔ مقدمین کی رائے یہ ہے کہ اگر اعم سے اتنا امتیاز حاصل ہو جائے کہ معرّف کے علم میں اشتباہ نہ رہے تو اعم کے ذریعہ تعریف کرنا جائز ہے۔ ماتن نے مقدمین کی رائے کو حق قرار دیا ہے۔

وَهُوَ حَاقٌّ إِنْ كَانَ التَّمَيُّزُ ذَاتِيًّا وَلَا أَفْعَوًى سَمًّا قَامَ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْجَنْسِ الْقَرِيبِ  
وَالْأَنفَاقُ فَالْحَدُ التَّامُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجَنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبِينَ وَهُوَ الْمَوْصِلُ

میزان العلوم

(9)

إِلَى الْكُنْهِ وَيُتَعَسَّنُ تَقْدِيمُ الْجِنْسِ وَبِجِبْتِ تَقْيِيدِ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ هُوَ لَا  
يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَالْبَسِطَ لَا يُمْتَدُّ وَقَدْ يُمْتَدُّ بِهِ وَالْمُرَكَّبُ يُمْتَدُّ وَ  
يُمْتَدُّ بِهِ وَقَدْ لَا يُمْتَدُّ وَالتَّعْدِيدُ الْحَقِيقِيُّ غَيْرُ فَإِنَّ الْجِنْسَ مُشْتَبَهُ بِالْعَرَضِ  
الْعَامِّ وَالْفَصْلُ بِالْخَاصِّ وَالْفَرْقُ مِنَ الْغَوَامِضِ

ترجمہ ۱۔ اور معرفت حد ہے اگر میز ذاتی ہے ورنہ رسم ہے، یہ دونوں تمام ہیں اگر جنس قریب پر مشتمل ہیں ورنہ  
ناقص ہیں، پس حد تمام وہ ہے جو جنس قریب اور فعل قریب پر مشتمل ہو اور حقیقت معرفت تک پہنچنے  
والی حد تمام ہی ہے اور جنس کو مقدم کرنا مستحسن ہے اور واجب ہے جس کو فصل سے مفید کرنا۔  
اور حد تمام نہ زیادتی کو قبول کرتی ہے نہ نقصان کو، اور بسیط نہ دو یعنی معرفت نہیں ہو سکتا۔ ہاں کبھی اس کو  
حد بنایا جاسکتا ہے اور مرکب محدود بھی ہو سکتا ہے اور حد بھی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ محدود نہیں ہو سکتا  
اور حقیقی حد متعین کرنا دشوار ہے کیونکہ جنس عرض عام کے ساتھ مشتبہ ہے اور فصل خاص کے ساتھ اور ان کے  
درمیان فرق کرنا دقیق بات ہے۔

تشریح ۱۔ یہ معرفت کے اقسام اور انکی تفصیلات کا بیان ہے۔ معرفت کی چار قسمیں ہیں۔ حد تمام، حد ناقص،  
رسم تام، رسم ناقص۔ حد اور رسم ہونے کا دار و مدار ذاتی اور عرضی پر ہے۔ اگر معرفت ایسا لفظ  
ہے جو معرفت کو ماسوا سے ممتاز کرتا ہے اور اس کی ذات میں داخل ہے تو معرفت حد ہے اور اگر معرفت کو  
ممتاز کرنے والی چیز عرضی ہے یعنی معرفت کی ذات میں داخل نہیں ہے تو معرفت رسم ہے۔ پھر حد و رسم کے  
تمام و ناقص ہونے کا مدار جنس قریب پر ہے اگر حد جنس قریب پر مشتمل ہے تو حد تمام ہے اور اگر رسم سے  
جنس ہا نہیں ہے یا جنس تو ہے لیکن جنس بعید ہے تو حد ناقص ہے۔

اسی طرح رسم اگر جنس قریب پر مشتمل ہے تو تمام ہے۔ ورنہ ناقص ہے۔ پس حد تمام وہ معرفت ہے جو  
معرفت کی جنس قریب اور فعل قریب پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق ہے  
حد ناقص وہ معرفت ہے جو صرف فعل پر یا جنس بعید اور فعل پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں  
ناطق یا جسم ناطق

رسم تام۔ وہ معرفت ہے جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ضاحک۔  
رسم ناقص۔ وہ معرفت ہے جو صرف خاصہ یا خاصہ اور جنس بعید پر مشتمل ہو۔ جیسے انسان کی تعریف  
میں ضاحک یا جسم ضاحک۔

معرفت کی کمزوری اور اس کی حقیقت تک پہنچانے والی چیز حد تمام ہا ہے۔ حد تمام کے سوا حد ناقص اور رسم تام

درم ناقص کے ذریعہ حقیقت تک رسائی نہیں ہوتی

تعریف کرتے وقت ایک چیز بطور استحباب اور ایک چیز بطور وجوب ملحوظ رکھنی چاہیے۔ بطور استحباب اس کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جنس کو مقدم کیا جائے اور فصل یا خامہ کو مؤخر کیا جائے۔ کیونکہ جنس اپنے عموم کی وجہ سے اظہر بھی ہے اور مبہم بھی ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز زیادہ شیوع و عموم رکھتی ہو اس کو مقدم کیا جائے اور جس میں کسی قدر خصوص اور تمیز کی شان ہو اس کو مؤخر کیا جائے تاکہ ایضاً بعد الایہام کا نکتہ بھی پیدا ہو سکے اور بطور وجوب یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جنس کو فصل کے ساتھ یا خامہ کے ساتھ مقید کیا جائے یعنی ان کو موصوف و صفت بنا کر شئی واحد کر دیا جائے، انہیں وحدت کی شان پیدا کی جائے۔

چونکہ حدِ تام حقیقت کا تعارف کراتی ہے اور حقائق میں کمی بیشی نہیں ہوتی اس لئے حدِ تام زیادہ نقصان کو قبول نہیں کرتی حدِ تام میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں کچھ الفاظ یا کچھ مفاد ہم بڑھ جائیں یا گھٹ جائیں۔ حدِ تام ہمیشہ یکساں ہوگی۔

البتہ حدِ ناقص میں چونکہ جنس بعید ہوتی ہے اور جنس بعید میں مدارج ہیں ایک جنس بعید بیک مرتبہ ہے دوم بعید بدو مرتبہ ہے اس لئے جب جنس بعید بدو مرتبہ مذکور ہوگی تو دو تفصیلات ذکر کرنی پڑیں گی۔

اسی طرح رسم میں تعریف خواہ اس اندلوازم کے ذریعہ ہوتی ہے اور لوازم ایک شے کے متعدد ہو سکتے ہیں اور ان کے لزوم میں بھی تفاوت ہو سکتا ہے اس لئے لوازم کی خصوصیت کے لحاظ سے رسم میں گھٹاؤ بڑھاؤ ہو سکتا ہے۔ معرفت کی بحث میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا بسیط معرفت یا معرفت ہو سکتا ہے یا نہیں۔ ماتن فرماتے ہیں کہ بسیط محدود یعنی معرفت نہیں ہو سکتا اس کی حد نہیں کی جا سکتی کیونکہ حد ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اور ذاتیات کا دوسرا نام اجزاء ہے پس کسی کی حد ذکر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ محدود ذوا اجزاء ہے اور چونکہ بسیط بلا اجزاء نہیں ہے اس لئے اس کو محدود نہیں بنایا جا سکتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ بسیط حد میں واقع ہو جائے جیسے انسان کی تعریف میں جو ہر واقع ہوتا ہے جو جنسِ عالی ہے اور بسیط ہے۔

قدیمہ تذکرہ۔ بسیط کبھی حد میں واقع ہوتا ہے۔ یہ الفاظ اشارہ کرتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بسیط حد میں شائع ہو جیسے واجب تعالیٰ کہ اس ذات سبحانہ کے ذریعہ کسی شے کی تعریف نہیں کی جا سکتی کیونکہ ذات سبحانہ تعالیٰ کسی شے کا جز نہیں ہے۔

مرکب محدود بھی بنتا ہے، حد بھی بنتا ہے اور کبھی حد نہیں بنتا ہے۔ مرکب محدود اس لئے ہوتا ہے کہ محدود نامہ ہے اجزاء ذاتیہ کے مجموعہ مرکب کا حد اس لئے ہوتا ہے کہ غیر اس سے مرکب ہوتا ہے جیسے حیوان جو مرکب پستانوں کی تعریف میں واقع ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے انسان حیوانِ ناطق اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے مرکب ہوتی ہے لیکن تعریف میں نہیں آتی۔ یہ اس وقت ہو گا جبکہ اس مرکب سے کوئی دوسری شے مرکب نہ ہو جیسے نور سافل یعنی انسان کہ وہ مرکب ہے لیکن اس سے کوئی نوع یا جنس مرکب نہیں ہے۔

والحدید الحقیقی غیر۔ تحدیثی جس کے ذریعہ محدود کی کنہ تک رسائی ہوتی ہے دشوار ہے لہذا کسی شے کی حقیقی



حد اس طرح متعین کر دینا کہ اس میں کوئی شک نہ رہے و نہ وار ہے کیونکہ حقیقی حد لہر جنس و فصل کی تعین کے نہیں ہو سکتی اور جنس و فصل کو تعین کرنا نہایت دشوار ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے جنس سمجھا ہو وہ عرض عام ہو۔ کیونکہ دونوں میں عموم و شمول ہوتا ہے۔ اسی طرح جس کو ہم نے فصل سمجھا ہو ہو سکتا ہے کہ وہ خاصہ ہو۔ کیونکہ دونوں میں تمیز ہونے کی شان ہوتی ہے۔  
الغرض حتمی طور پر کسی شے کی حقیقی متعین کرنا اس پر موقوف ہے کہ جنس و فصل اور عرض عام و خاصہ کے درمیان فرق کیا جائے اور یہ فرق انتہائی وقت نظر اور باریک بینی کا محتاج ہے اس لئے حقیقی متعین کرنا نہایت دشوار ہے۔

ثم ههنا مباحث الأول أن الجنس وإن كان مبهمًا لكن الذهن قد يخلق له من حيث العقل وجودًا مفردًا واضاف إليه زيادة لا على أنه متنى خارج للاحق به بل قيدة لاجل التحصيل وتعيينه منفذ فيه فاذا صار مثلاً لم يكن شيئاً فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه فاذا انضمت الى السد وجدت مولفاً من عدة معان كل منهما كالذكر المنشورة غير الآخر بل هو من الاعتبار فهناك كثرة بالفعول فلا يجعل احدهما على الآخر ولا على المجموع وليس معنى الحد بهذا الاعتبار معنى الحدود الدخول لكن اذا لوحظ الى اجماع احدهما فعيده بالآخر منفذاً فيه ووصف توصيفاً لاجل التحصيل والتفويض كان شيئاً آخر مودياً الى الصورة الواحدانية التي للحدود وكامثالها مثلاً الحيوان الناطق في تعدد الانسان فيفهم منه الشئ الواحد مولعينم الحيوان الذى ذاك الحيوان بعينه الناطق كما ان العقل العمل يفيد الصورة الاتحادية التى للموضوع مع الدخول فى الخارج ألا أن هناك تركيباً خبرياً وههنا تركيباً تقييدى يفيد تصور الاتحاد

پھر یہاں جن جنس میں اول یہ کہ جنس اگرچہ شے مبہم ہے لیکن تصور عقلی کے لحاظ سے ذہن اس کے لئے ایک وجود  
ترکیبہ۔ مفرد پیدا کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ ایک زیادتی کا اضافہ کر دیتا ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ وہ زیادتی  
کوئی خارجی معنی ہے جو جنس کے ساتھ لاحق ہو رہا ہے بلکہ جنس کو حاصل کرنے اور اس کو متعین کرنے کے لئے زیادتی  
اس کی قید ہے جو اس کے ساتھ منظم ہے پھر جب جنس متعین اور محصل ہو جاتی ہے تو وہ کوئی دوسری شے نہیں  
ہو جاتی اس لئے کہ تحصیل و تعیین جنس کو بدلتی نہیں ہے بلکہ اس کو محقق اور ثابت کرتی ہے۔ تو جب تم حد پر نظر ڈالو گے  
تو اس کو چند ایسے معانی سے مرکب پاؤ گے جن میں سے ہر ایک دوسرے کا بعض اعتبارات سے غیر ہے جیسے کچھ ہوئے  
موتی لہذا حد مؤلف میں بالفعل کثرت ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر اور مجموعہ پر محمول نہیں ہو سکتا اور  
اس لحاظ سے حد کے معنی بعینہ محدود معقول کے معنی نہیں ہیں لیکن جب اس حیثیت سے مجموعے پر نظر ڈالی جائے  
کہ ان میں سے ایک مبہم ہے اور دوسرے کے ذریعہ اس کو مقید کیا گیا ہے اور وہ قید اس کے ساتھ منظم ہے اور قید کے  
ساتھ اس کو تحصیل و تعیین کے لئے متصف کیا گیا ہے تو یہ مجموعہ ایک دوسری چیز ہو گا جو محدود کی صورت و حدانہ  
تک پہنچانے والا ہو گا اور اس کے لئے کاسب ہو گا، مثلاً انسان کی تعریف میں الحيوان الناطق کہ اس سے بعید  
وہ حیوان سمجھا جاتا ہے جو بعینہ ناطق ہے جیسا کہ ترکیب حملی اس صورت اتحدیہ کا فائدہ دیتی ہے جو موضوع مع  
المحمل کی خارج میں ہوتی ہے، مگر یہ کہ ترکیب حسلی ترکیب خبری ہے جس میں حکم ہے اور حد میں ترکیب تقیدی ہے  
جو صرف اتحاد قید و مقید کے تصور کا فائدہ دیتی ہے۔

تشریح۔ ثم نہیں کا مشار الیہ مقام تعدید و تعریف ہے یعنی تعریف یا معرفت یا حد کے موقع پر چند جنس  
جد تحقیقات میں۔

اس عنوان کے تحت ماتن نے چار جنس یا چار تحقیقات پیش کی ہیں پہلی تحقیق اس بارے میں ہے کہ حد کس طرح  
حد و تک ایصال کرتی ہے اور حدود و معرفت و معرفت میں کیا فرق ہے۔

یہ تحقیق تمہید اور پیش خیمہ ہے اس جواب کا جو امام رازی کے اشکال کے سلسلے میں ماتن نے پیش کیا ہے، امام  
رازی کا اشکال اور ماتن کا جواب اسی تفصیل کے ساتھ سامنے آ رہا ہے یہ تحقیق جو تمہید کے درجہ میں ہے اس کا  
حاصل یہ ہے کہ حدود و چیزوں سے مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل اور محدود جیسے انسان ان دونوں کی صورت  
و حدانہ یا دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔

جنس کی دو حیثیتیں ہیں حیثیت تعلق، حیثیت تعلق و تین۔ تعلق یعنی عقل اور ذہن میں آنے کی حیثیت سے  
جنس اپنے مبہم اور مترادف ہونے کے باوجود ایک وجود مفرد اور ایک ہستی مستقل ہے یعنی باوجودیکہ جنس اپنے مبہم  
ہونے کی وجہ سے ایک شے مترادف ہے جس کو کوئی قرار نہیں اور اسی بنا پر اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہونا چاہیے  
لیکن چونکہ تصور ہر چیز سے متعلق ہو جاتا ہے اس لئے وہ اس شے مبہم سے بھی متعلق ہوتا ہے اور ذہن میں اس کو ایک  
الگ وجود دے دیتا ہے اس اعتبار سے جنس ایک الگ وجود ہے اور فصل الگ وجود ہے۔ تعلق یا تصور میں

جب حد منعقد ہوتی ہے اور اس کے تفصیلی وجود پر نظر ڈالی جاتی ہے تو وہ ایسی جنس و فصل سے مرکب نظر آتی ہے جو بکھرے ہوئے موتی کی طرح ایک دوسرے سے الگ اور ایک دوسرے کا غیر ہیں اس اعتبار سے حد میں کثرت ہے اور یہ حد محدود تک پہنچانے والی نہیں ہے کیونکہ محدود میں وحدت ہے۔

لیکن حیثیت تحصیل و تفتیش کے اعتبار سے جنس اور فصل جدا الگ چیزیں نہیں ہوتیں کیونکہ جنس کو تفتیش یا تحقیق اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ساتھ فصل داخلی حیثیت سے منظم نہ ہو۔ جب فصل جنس کے ساتھ منظم ہو جاتی ہے تو وہ معنی خارجی بن کر منظم نہیں ہوتی جس طرح صورت مادہ کے ساتھ اور باطن جسم کے ساتھ ایک معنی خارجی بن کر منظم ہوتے ہیں بلکہ وہ فصل منظم اس کا عین بن جاتی ہے، جب جنس پر اس حیثیت سے نظر ڈالی جاتی ہے کہ وہ بہم تھی اور فصل نے اس کے ساتھ منظم ہو کر اس کی ذات میں داخل ہو کر اس کو متعین کیا ہے تو جنس اور فصل صورت و حد ان پیدا کرتی ہیں اور یہی صورت محدود کی صورت و حد ان کی جانب ایصال کرتی ہے جنس اور فصل سے مرکب ہونے والی حد اسی اعتبار سے محدود تک ایصال کرتی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف میں حیوان الناطق جب کہا جائے تو حیوان الناطق سے شئی واحد ہی مفہوم ہوتی ہے یعنی وہ حیوان جو بعینہ ناطق ہے اور وہ ناطق جو بعینہ حیوان ہے مفہوم ہوتا ہے۔ حسب طرح زید قائم سے شئی واحد مفہوم ہوتی ہے یعنی وہ زید جو بعینہ قائم ہے اور وہ قائم جو بعینہ زید ہے۔

الحیوان الناطق اور زید قائم میں فرق صرف اتنا ہے کہ حیوان الناطق ترکیب تقییری ہے جو صرف تصور کا فائدہ دیتی ہے ترکیب تقیدی سے قید و مقید کے اتحاد کا تصور حاصل ہوتا ہے اور زید قائم ترکیب خبری ہے جس میں زید قائم کے اتحاد کی تصدیق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً هو الحد الموصول إلى التصور الواحد  
المتعلق بجميع الأجزاء أجمالاً وهو الحد ود فاندفع شك الرازي أن تعريف  
الماهية إما بنفسها أو بجميع أجزاءها وهو نفسها فالتعريف تحصيل الحاصل  
أو بالعوارض ولا علم بالحقيقة إلا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه  
فالاقسام بأسرها باطلة ومن ههنا ذهب إلى بداهة التصورات كلها

ترجمہ:- پس ان تصورات کا مجموعہ جن کا اجزاء تفصیلی سے تعلق ہے حد ہے ایسی حد جو اس تصور اور  
ترجمہ:- تک پہنچاتی ہے جو تمام اجزاء سے اجمالی طور پر متعلق ہے اور یہی تصور واحد محدود

ہے، پس امام رازی کا یہ شک دفع ہو گیا کہ ماہیت کی تعریف یا نفس ماہیت کے ذریعے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء کے ذریعے ہوگی اور جمیع اجزاء خود نفس ماہیت ہیں لہذا تعریف تحصیل حاصل ہے، یا تعریف عوارض کے ذریعے ہوگی (ربطی بھی باطل ہے اس لئے کہ) حقیقت کا علم وہی ہے جو علم بالکنتہ ہو اور عوارض علم بالکنتہ نہیں عطا کرتے لہذا صورتیں تمام کی تمام باطل ہیں اور یہیں سے امام رازی اس طرف چلے گئے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں۔ یہ وہ مقصود ہے جس کی تہید کے لئے مذکورہ بالا بحث ذکر ہوئی ہے امام رازی فرماتے ہیں کہ تشریح :- تصورات میں کوئی تصور نظری نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی تصور کو نظری ماننے میں تو اس کی تعریف کرنی لازم ہے یعنی تعریف کے ذریعے اس نظری کی تحصیل ضروری ہے اور تصورات نظریہ کی تعریف باطل ہے لہذا تصورات کا نظری ہونا باطل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ تصور نظری کی ماہیت کی تعریف یا تو اسی ماہیت کے ذریعے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء کے ذریعے ہوگی یا اس کے عوارض کے ذریعے ہوگی مادے تینوں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ دور لازم آتا ہے کیونکہ اس میں ماہیت کا کتبنا خود ماہیت پر موقوف ہے اور توقف الشئ علی الغنہ دور ہے اور تحصیل حاصل اس لئے ہے کہ جب تعریف اور معرفت ایک ہی ہیں اور تعریف پہلے سے معلوم ہے تو گو یا معرفت پہلے ہی سے معلوم ہے اور شئی معلوم ہی کا علم حاصل کرنا ہے پس حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آیا اور چونکہ جمیع اجزاء اور ماہیت کے درمیان عینیت ہے اس لئے جمیع اجزاء کے تدبیر تعریف کرنے میں بھی وعدہ تحصیل حاصل لازم آتی ہے لہذا دوسری صورت بھی باطل ہے۔

اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ تعریف کا مقصد علم بالکنتہ حاصل کرنا ہے اور عوارض چونکہ کنتہ اور حقیقت سے خارج ہوتے ہیں اس لئے علم بالکنتہ نہیں دے سکتے اس سے ثابت ہوا کہ تمام تصورات یا بعض تصورات کا نظری ہونا باطل ہے لہذا تمام کے تمام تصورات بدیہی ہیں جبکہ حاصل کرنے کے لئے نظر جنسکریا تعریف و تجدید کی ضرورت نہیں ہے ماتن نے امام رازی کے اس شک اور ان کے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم آپ کی دلیل کی فتح ثانی کو لیتے ہیں یعنی تعریف جمیع اجزاء کے ذریعے ہوتی ہے رہا یہ اشکال کہ اس صورت میں تعریف اور معرفت میں عینیت ہے اور تحصیل حاصل اور دور لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ معرفت اور تعریف کے اجزاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ معرفت میں اجزاء اجمالاً ملحوظ ہیں اور تعریف میں وہی اجزاء تفصیلاً ملحوظ ہیں۔ عینیت اور من کل الوجوہ اس واسطے وقت ہوتا جبکہ دونوں جگہ اجمالاً ملحوظ ہوتے یا دونوں جگہ تفصیلاً ان کا لحاظ ہوتا۔

الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصور یہ فانه جواب ما هو وکل ما هو جواب  
ما هو فهو تصور الاتری اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخلک ما الغضنفر

ففسرنا بالاسد فليس هناك حكمٌ نعلم بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا  
اللفظ موضوعٌ لمعنى بحثٌ لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة فمن قال انه  
من المطالب التصديقية له يفرق بينه وبين البحث اللفظي اللغوي.

تحجیب ۱۔ بحث ثانی یہ ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں ہے اس لئے کہ وہ ماہوکا جواب ہے اور جو چیز بھی  
ماہوکا جواب ہے وہ تصور ہے تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم نے کہا الغنفر موجود ہے پھر ماہوکا  
پوچھا ما الغنفر؟ (غنفر کیا چیز ہے) پھر ہم نے الاسد کے ذریعے اس کی تفسیر کر دی تو یہاں کوئی حکم نہیں ہے  
ہاں ہل ہذا اللفظ موضوع یعنی کے جواب میں لفظ کے معنی موضوع لہ کو بیان کر دینا محض ایک لفظی بحث  
ہے جس کو دلیل سے ثابت کرنا علم لغت میں مقصود ہوتا ہے پس جس نے یہ کہا کہ تعریف لفظی مطالب  
تصدیقیہ میں سے ہے اس نے تعریف لفظی اور بحث لغوی کے درمیان فرق نہیں کیا۔  
تعریف لفظی وہ ہے جس میں کسی لفظ کے معنی موضوع لہ کو اس کے ہم معنی دوسرے مشہور  
تشریح ۱۔ لفظ سے بیان کر دیا جائے۔ جیسے الغنفر کے معنی الاسد سے بیان کر دئے جائیں۔  
یہاں الاسد الغنفر کی تعریف لفظی ہے۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ آیا تعریف لفظی مطلوب تصوری ہے یا مطلوب تصدیقی؟  
سید اسد نے شرح مواقف میں دعویٰ کیا ہے کہ تعریف لفظی مطلوب تصدیقی ہے اور اس میں حکم ہے۔  
اتن کی رائے یہ ہے کہ علم منطق میں جب تعریف لفظی آئے گی تو مطلوب تصوری ہوگی اور جب اس کا  
استعمال علم لغت میں ہوگا تو مطلوب تصدیقی ہوگی۔

منطق میں مطلوب تصوری اس لئے ہے کہ ماہوکے جواب میں واقع ہوتی ہے اور جو چیز بھی ماہوکے  
جواب میں واقع ہوتی ہے وہ مطلوب تصوری ہوتی ہے۔ مطلوب تصدیقی تو ہل اور لم کے جواب میں بولا  
جاتا ہے نہ کہ ماہوکے جواب میں مثلاً جب آپ نے کہا الغنفر موجود ہے اور مخاطب نے آپ سے پوچھا  
ما الغنفر؟ اور آپ نے الاسد کے ذریعے اس کی تفسیر کر دی تو یہاں الاسد پر کسی شے کا یا الاسد  
کو کسی شے پر حکم نہیں لگایا گیا ہے اگر حکم لگایا جاتا تو یہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہوتا۔

نعم بیان موضوعية اللفظ الخ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ تعریف لفظی میں  
جس طرح لفظ کی تفسیر ہوتی ہے اسی طرح اس میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ مثلاً غنفر اس  
معنی کے لئے موضوع ہے جس کے لئے اسد موضوع ہے تو گو یا یہ سوال ہل ہذا اللفظ موضوع یعنی  
الاسد۔ اور اس کے جواب میں تعریف لفظی واقع ہوتی پس تعریف لفظی ہل کے جواب میں ہے اور اس میں یہ

حکم ہے کہ یہ لفظ فلاں معنی کے لئے مومنوع رہے۔  
 جواب کا حاصل یہ ہے کہ یقیناً اس حیثیت سے یہ مقابل تصدیقیہ میں سے ہے لیکن تعریف لفظی اس  
 حیثیت سے مباحث لغوی میں سے ہے اور گفتگو مباحث منطقیہ میں ہے منطقی لفظ نظر سے تعریف لفظی  
 مطالب تصور یہ ہی میل سے ہے کیونکہ مابو کے جواب میں واقع ہوتی ہے جو حضرات تعریف لفظی کو  
 مطلوب تصدیقی قرار دیتے ہیں وہ تعریف لفظی منطقی اور تعریف لفظی لغوی کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

الثالث ان مثل المعرف كمثل نقاش ينقش ثياباً في اللوح فالتعريف تصويرٌ بحسب  
 لاحكامه فلا يتوجه عليه شيء من المنوع نعوذ هنا احكاماً ممنيةً مثل  
 دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك فيجوز منع  
 تلك الاحكام لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز فكانت شريعة  
 نُسخت قبل العمل بها نعوذ بنقض باطل الطراد والعكس مثلاً والمعارضة  
 انها تصور في الحدود الحقيقية اذ حقيقة الشيء لا يكون الا واحداً بخلاف الرسوم

ترجمہ۔ بحث ثالث یہ ہے کہ تعریف ذکر کرنے والے کا حال مصور جیسا ہے جو لوح پر کسی جسم کا نقش بناتا  
 ہے پس تعریف ایک تصویر خالص ہے جس میں کوئی حکم نہیں ہے، لہذا تعریف پر کوئی منع  
 وارد نہیں ہو سکتی۔ ہاں! یہاں کچھ ذیلی احکام ہیں مثلاً حد ہونے اور مفہوم ہونے کا دعویٰ مطرود  
 منکس وغیرہ ہونے کا دعویٰ پس ان مذکورہ احکام پر منع وارد کرنا (یعنی دلیل کا مطالبہ کرنا) جائز  
 ہے لیکن علماء منطق نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں تو گویا جواز  
 منع ایک ایسی شریعت ہے جو اپنے معمول پہا ہونے سے پہلے ہی منسوخ ہو چکی۔ ہاں نقض  
 (اعتبار غلط) وارد کیا جاسکتا ہے باسی طور کہ مانع ہونے کو یا جاز مانع ہونے کو باطل کر دیا جائے۔  
 اور معارضہ بس حدود حقیقیہ ہی میں تصور ہے اس لئے کہ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے چند نہیں  
 ہو سکتی۔ بخلاف رسوم کے کہ وہ متعدد ہو سکتی ہیں۔

تشریح۔ تعریف کی مثال تصویر جیسی ہے جس طرح لوح پر بنی ہوئی تصویر اپنے دیکھنے والے کا نام  
 اصل شے کی جانب منتقل کر دیتی ہے اور اس میں کسی طرح کا حکم نہیں ہوتا اسی طرح تعریف  
 ایک ذہنی تصویر ہے جس کو دیکھ کر ذہن معرّف کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور خود تعریف میں

کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ منع کے معنی ہیں کسی حکم پر دلیل کا مطالبہ کرنا۔

گویا منع طرد کرنے کے لئے حکم کا جو نامزدوری ہے اور تعریف میں حکم ہی نہیں ہے اس لئے منع بھی وارد نہیں ہو سکتی

نغم ہنگام احکام ضمنیہ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے تعریف میں حکم ہونے کا انکار کیا ہے حالانکہ تعریف میں احکام ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ تعریف حد ہے یا تعریف مفہوم ہے یا تعریف جامع و مانع ہے وغیرہ یہ تمام احکام ہیں جو تعریف کے لئے ثابت ہوتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم کی دو قسمیں ہیں، اول حکم صریح دوم حکم ضمنی۔ ہم نے انکار حکم صریح کا کیا ہے اس آپ نے اثبات حکم ضمنی کا کیا ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ تعریف میں امالہ و مراعات کوئی حکم نہیں ہے بلکہ قصور کی طرح تعریف ذہن کو محدود کی طرف منتقل کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور تعریف کے بارے میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف دخول گیر سے مانع ہے یا یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہے تو اس سے یہ دھوکا نہ کھانا چاہیے کہ تعریف حکم ہوتا ہے یہ احکام ضمنی اور ذیلی ہیں جو تعریف کے لئے لازمی طور پر ثابت ہوئے ہیں کیونکہ تعریف کرنے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تعریف کے ذریعہ معرفت کو امتیاز کامل بخشا جائے اور امتیاز کامل اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ تعریف جامع اور مانع ہو تو گویا ذیلی اور ضمنی طور پر تعریف میں بدعویٰ ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع اور مانع ہے۔ ان ذیلی احکام پر منع وارد کرنا اور ان کے لئے دلیل کا مطالبہ کرنا جائز ہے لیکن اس کو کیا کیجئے کہ تمام منطقی نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں ہے گویا جواز منع ایک شرعیست ہے جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ ہاں تعریفات پر نقص وارد کیا جاسکتا ہے یعنی ان کے جامع و مانع ہونے کا ابطال کر کے ان میں خلل ظاہر کیا جاسکتا ہے اور معارضہ جس کے معنی ہیں مقابل کے طواف دین قائم کرنا یعنی مقابل نے جس مدعی پر دلیل قائم کی ہے اور جس مدعی کو دلیل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے آپ اس کے خلاف مدعی پر دلیل قائم کیجئے اور اس مخالف مدعا کو دلیل سے ثابت کیجئے۔ اس معارضہ کے بارے میں مان فرماتے ہیں کہ معارضہ حدود حقیقیہ ہی میں قائم ہو سکتا ہے حدود حقیقیہ وہ تعریفات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوں رسوم یا حدود غیر حقیقیہ وہ ہیں جو عوارض سے مرکب ہوں۔ ذاتیات میں تعدد نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ کبھی ایک شے ذاتی ہو اور کبھی دوسری، ہاں عرضیات متعدد اور مختلف ہو سکتی ہیں اس لئے حدود حقیقیہ میں تعدد نہیں بلکہ وحدت ہے البتہ رسوم میں تعدد ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ معارضہ حدود حقیقیہ ہی میں قائم ہو سکتا ہے کیونکہ معارضہ کا خاہل یہ ہے کہ صیح اور مطابق واقع مدعی کی نشان دہی کی جائے اور ایسی نشان دہی کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں مدعی میں وحدت ہو اس لئے

کہ جہاں تعدد ہے وہاں یہ کہنے کا جواز موجود ہے کہ دونوں دعوے اپنی جگہ صحیح ہیں کیونکہ مدعی میں تعدد ہے۔ پس حدود حقیقہ میں چونکہ وحدت ہے اس لئے وہاں معارضہ مقصور ہے۔ اور رسوم میں تعدد ہے اس لئے یہاں معارضہ مقصور نہیں ہے۔

الروابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً والآن ليجاز تحقق قضية أحادية  
ومن مهنأقوالوا المفرد اذا عرّف بمركب تعريفًا لفظيًا لم يكن التفصيل  
المستفاد من ذلك المركب مقصوداً قال الشيخ الاسماء والكلمة في اللفاظ  
المفردة نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق  
ولا كذب بل لا يفيد المعنى والألزام الدور وانها منه الاحضار فقط  
فلا يصح التعريف به اللفظيًا

ترجمہ۔ لفظ مفرد تفصیل پر بالکل دلالت نہیں کرتا اور نہ قضیہ اُحادیہ کا تحقق جائز ہوتا اور یہاں سے علماء  
ترجمہ۔ منطق نے کہا ہے کہ مفرد کی تعریف لفظی جب کسی مرکب سے کی جائے تو جو فصل اس مرکب سے  
مستفاد ہوگی وہ مقصود نہیں ہوگی۔ شیخ نے کہا کہ الفاظ مفرد میں جو اسماء اور کلمات ہیں وہ ان معقولات مفرد  
کی نظیر ہیں جن میں کوئی ترکیب تفصیل اور صدق و کذب نہیں ہوتا بلکہ لفظ مفرد سے سے معنی ہی کا فائدہ نہیں دیتا  
دور لازم آئے گا۔ لفظ مفرد سے تو صرف احضار معنی ہوتا ہے۔ پس مفرد سے فقط تعریف لفظی صحیح ہو سکتی ہے  
لفظ مفرد جس کا جزو اس کے معنی کے جزو پر دلالت نہ کرے وہ کسی طرح کی تفصیل پر دلالت  
نہیں کرتا یعنی لفظ مفرد سے معنی مفرد یا معنی بسیط ہی سمجھ میں آئیں گے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ  
لفظ مفرد سے دو چیزیں مثلاً موصوف و صفت یا مضاف و مضاف الیہ یا مبتدا و خبر اور موصوع و محمول سمجھ میں  
آویں۔ اس مفہوم کو یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ مفرد تفصیل نسبت خبریہ پر دلالت کرتا ہے اور نہ نسبت  
اضافیہ و توصیفیہ پر۔

اگر لفظ مفرد تفصیل پر دلالت کرتا تو قضیہ اُحادیہ کا وجود ممکن ہوتا حالانکہ قضیہ اُحادیہ کا وجود باطل ہے  
قضیہ صرف ثنائیہ یا اور ثلاثیہ ہو سکتا ہے

قضیہ اُحادیہ وہ قضیہ ہے جو صرف ایک کلمے پر مشتمل ہو۔ ثنائیہ وہ قضیہ ہے جو دو کلمات کی جانب مشتمل ہو  
ثلاثیہ وہ قضیہ ہے جو تین کلمات کی جانب مشتمل ہو۔ اگر لفظ مفرد سے تفصیل مفہوم ہوا کرتی اور ایک ہی کلمے پر



موضوع اور محمول دونوں مفہوم ہو جائے۔ تو ایک ہی لفظ سے تفسیر منعقد ہو جاتا۔  
چونکہ مفرد کسی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا اس لئے اس کی تفسیر اور تعریف لفظی اگر مرکب سے کر دی جائے تو مرکب  
سے حاصل ہونے والی تفصیل مقصود نہیں ہوگی بلکہ مقصود مفرد کا تصور اجمالی ہوگا۔

شیخ بوعلی کشینا نے کہا ہے کہ جس طرح معانی بسیط میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی وہ کسی ترکیب سے حاصل  
نہیں ہوتے۔ ان میں نہ صدق ہو سکتا ہے نہ کذب اسی طرح الفاظ مفردہ، اسماء مفردہ، کلمات مفردہ میں بھی کسی طرح  
کی تفصیل و ترکیب اور صدق و کذب نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے معانی بسیط جو عقل میں ہیں اور کلمات مفردہ  
ایک دوسرے کا نظیر ہیں۔ بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ لفظ مفرد کسی معنی پر دلالت ہی نہیں کرتا اگر اس کی دلالت علی المعنی  
کو تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ کیونکہ دلالت کرنے والے لفظ سے معنی کا علم حاصل کرنا اس پر موقوف  
ہے کہ اس معنی کے لئے اس لفظ کا وضع ہونا معلوم ہو اور وضع کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ معنی کا علم حاصل کیا  
جائے تاکہ اس کو موضوع کرنا یا جا سکے پس علم معنی موقوف ہے علم وضع پر اور علم وضع موقوف ہے علم معنی پر ترجمہ  
نکلا کہ علم معنی موقوف ہے علم معنی پر پس توقف الشی علی نفسه لازم آیا جو کہ دور ہے۔  
یا یوں کہیے کہ علم وضع مقدم ہے علم معنی پر اور علم معنی مقدم ہے علم وضع پر تو گویا علم معنی مقدم ہے خود علم معنی  
یعنی اپنی ذات پر اور توقف الشی علی نفسه دور ہے۔

اگر کسی کو شبہ ہو کہ مرکب میں بھی اس طرح کا دور لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرکب میں علم اصول کی  
موقوف علیہ ہوتا ہے اور علم مثال جزئی موقوف اس لئے توقف الشی علی نفسه لازم نہیں آتا۔ مثلاً غلام زید  
مرکب ہے اس کے معنی ہیں وہ غلامی جو زید کی نسبت کی وجہ سے مخصوص ہے۔ اس غلامیت خاصہ کے معنی کا سمجھنا  
اس اصول کی پر موقوف ہے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہے پس موقوف ایک مثال جزئی ہے اور موقوف علیہ  
ایک اصل کلی ہے اس لئے دور لازم نہیں آتا۔

الغرض مفرد اول و پہلے میں کسی معنی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس سے معنی کا احضار ہوتا ہے اس کے ذریعہ ذہن  
معنی موضوع لہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے مفرد کے ذریعہ صرف تعریف لفظی ہو سکتی ہے تعریف حقیقی نہیں  
ہو سکتی۔

(شکیل احمد)

الحمد للہ کہ تصورات کی بحث یہاں تک مکمل ہو گئی  
اے ستار و غفور اپنے کم علم اور بچہ دار بندہ کی لغزشوں پر  
پردہ ڈال دے۔

شیدی کتب خانہ آرام باغ کراچی